Pubblicato nell'ottobre 1844, *L'unico e la sua proprietà* di Max Stirner è uno di quei libri che recano uno scompiglio duraturo: testo al confine di ogni filosofia e che resta continuamente sulla soglia tra critica e spudoratezza. Stirner, infatti, specula contro ogni speculazione e non prende con filosofia il pensiero. Anzi, la sua opera estenua la filosofia speculativa dell'Occidente estenuando il lettore e ponendo in cattiva luce, a partire dalla sua comparsa, ogni "idea fissa". Se il giovane Hegel si proponeva di «pensare la pura vita» in un discorso unificante e razionale, Stirner mette al centro del pensiero l'*unico*, l'unicità, ossia la specificità irriducibile di ogni vivente. In una tale ottica, il pensatore tedesco sgancia il singolo individuo dalle pretese universali, assolute, e lo oppone radicalmente alla società, allo Stato, all'umanità astratta dei filosofi, operando una rottura essenziale rispetto alle strutture dominanti. Senza esaurirsi in una esegesi stirneriana, il saggio di Mangone propone un percorso originale, incentrato sul concetto di *com-unicità*, con cui si vara un'ipotesi "insurrezionale" per sanare la frattura storica tra individualità e comunità. Lo fa però in un modo inusuale, accattivante, ibridando elementi filosofici e letterari, in un sarabanda "unica" di note critiche e digressioni. Il volume è arricchito inoltre da una postfazione di Filippo Pretolani.

Carmine Mangone è nato a Salerno nel 1967. Agitatore poetico e studioso delle avanguardie rivoluzionarie del Novecento, ha tradotto dal francese svariati autori, tra cui Péret, Blanchot, Vaneigem, Lautréamont, Char, Artaud. Sue ultime pubblicazioni: *Punk Anarchia Rumore* (2016); *Il corpo esplicito: breve storia critica dell'erotismo occidentale* (2017); *Maldoror e la verità pratica* (2017). Per Gwynplaine edizioni ha pubblicato *La qualità dell'ingovernabile* (2011), *Sabotaggio mon amour* (2013), *Quest'amante che si chiama verità* (2014) e *Il gatto e la sua proprietà* (2016). http://carminemangone.com

Progetto grafico di Riccardo Falcinelli
In copertina: *Riflesso d'io* di Roby "phc" Ferrari & Alfredo Zaniolo

15 euro

ISBN 978-88-95574-63-9
9 788895 574639

L'INSURREZIONE CHE È QUI

Mangone

G



Carmine Mangone

L'INSURREZIONE CHE È QUI

Max Stirner e l'unione dei godimenti

Gwynplaine

Carmine Mangone
L'insurrezione che è qui

Gwynplaine edizioni, 2017

Gwynplaine edizioni - Camerano (AN)
www.gwynplaine.it
gwynplaine.edizioni@gmail.com

I edizione: novembre 2017
ISBN 978-88-95574-63-9

Carmine Mangone

L'INSURREZIONE CHE È QUI

Max Stirner e l'unione dei godimenti

Postfazione di Filippo Pretolani

Gwynplaine

INDICE

Ad Angela Falchi

Uno, due, molti

Lungo il fiume Maici, nella foresta tropicale brasiliana, vive una piccola popolazione amazzonica composta da poche centinaia di individui: i Pirahã.
Pur avendo un carattere gioviale e accogliente, i Pirahã si sono dimostrati assolutamente refrattari ai tentativi di evangelizzazione. Non hanno un pensiero che implichi astrazioni: devono vedere, toccare, per cui l'idea stessa di Dio gli rimane letteralmente impensabile. La loro memoria collettiva può al massimo riandare indietro di due generazioni e si fonda praticamente su quei testimoni viventi che hanno visto o toccato ciò di cui si parla. Non conoscono la proprietà privata, il potere, la guerra, il suicidio, le malattie mentali. Le loro comunità vivono in armonia con l'esistente formando un insieme "comunistico" che, agli occhi degli osservatori esterni (per lo più civilizzati), appare "felice", "sano", senza miti fondativi né dèi, basato in massima parte sull'evidenza sensibile e sull'immediatezza dell'esperienza.
La loro lingua, poi, è davvero singolare: si fonda su dieci soli fonemi e non contempla parole univoche per dire le quantità, i numeri. Riferendosi sempre ad elementi materiali (persone, animali, cose), i Pirahã utilizzano infatti dei quantificativi generici per indicare unicamente l'equivalente di "uno", "due" o "molti".[1]

Tralasciando per il momento le implicazioni metafisiche, e partendo quindi dalla materialità biologica dei rapporti tra i viventi, l'uno può essere considerato il volume che la sostanza del singolo vivente occupa nello spazio, nonché la permanenza di tale sostanza (in forme determinate) nell'attraversamento del mondo e delle relazioni. In altre parole, il singolo vivente è la particolare occupazione dello spazio per mezzo di *un* corpo, il quale evolve e muta nelle relazioni che esso intrattiene con l'esistente.
Il due – ossia la binarietà, la coppia – è una riduzione convenzionale del molti, una semplificazione funzionale e sociale della vita di relazione.
In ogni àmbito comunitario, o semplicemente relazionale, il molti si palesa già col due ed agisce in ogni uno. Non può essere altrimenti. Il molti è la necessità, il conflitto, l'affetto, il possibile. Noi non siamo soli, non siamo mai stati soli. Ci facciamo magari isolare – dai rapporti materiali, dal governo sociale dei rapporti materiali –, però non siamo mai veramente soli, dal momento che in noi, con noi, risuona o si manifesta costantemente una moltitudine di vite, una molteplicità di parole, come emergenza e segno della relazione con l'altro.

Soffermarsi sui due estremi: uno, molti. Da una parte, l'unità psico-fisica costituita da ogni membro del genere umano-femminile, la verità irriducibile che promana da ogni unicità vivente; dall'altra, la "civiltà", la società, l'esigenza rappresentata dai molti, dal molteplice. In tutto questo, riflettere sulle mediazioni, sulle separazioni sociali tra i viventi, sul due come soluzione parziale del conflitto tra individualità e comunità, inventandosi delle soluzioni comuni per svincolarsi dalle astrazioni e smontare l'emergenza autoritaria dei dualismi (corpo/mente, natura/ragione, ecc.). Il problema è il pensiero, l'asserragliarsi dentro il pensiero. Bisogna muoversi, pensare lungo il movimento. Bisogna che la presenza di ciò che vive prenda aria.

Come ogni altro vivente, io conosco – sento, tocco – lo spazio della vita attraverso la mediazione della mia materia senziente. Non ho bisogno di pensare la mia presenza; semmai, in quanto umano civilizzato, devo pensare, costruire delle mediazioni per colmare o ribadire la distanza esistente tra la mia presenza e quella degli altri viventi. Una tale separazione è la quintessenza della civiltà, la risultante capitale di ciò che potremmo definire il superamento umano dell'alienazione naturale.
La coscienza della morte, paradossalmente, ha ucciso una parte della natura che era originariamente dentro ogni individuo umano-femminile. L'ha uccisa in modo letterale (uccidendo i presunti portatori di morte, i nemici, gli animali di cui sfamarsi), oppure l'ha resa astratta, separandola così dai corpi, dai respiri, e richiudendola all'interno di categorie simboliche, culturali.

Le separazioni sociali che il genere *Homo* ha messo in atto rispetto al bacino comune della vita, ponendo una distanza essenziale tra i suoi membri e tutto il resto dell'esistente, hanno creato o incentivato l'addensamento della vita (e del senso della vita) intorno a poli determinati, talvolta irriducibili, e che oscillano essenzialmente dall'individualità alla comunità, dall'unità alla totalità.
Il vivente umano-femminile ha alienato socialmente la propria unicità, la qualità che lo poneva in continuità con la presenza degli altri, dell'Altro. L'unicità è diventata unità e l'unità s'è sganciata dall'unicità del vivente per assorbire idealisticamente tutti gli altri frammenti del mondo, mutandosi in pulsione verso la totalità, l'assoluto, e assegnando l'unicità alienata a costruzioni astratte o socialmente determinate (il Dio dei monoteismi, ad esempio).
Con la separazione dal bacino naturale della vita, il genere *Homo* ha frammentato l'esistente, lo ha sviscerato, vivisezionato, riducendolo in particole, in dettagli sempre più minuziosi. Così facendo, ha dovuto escogitare dei modi per non smarrirsi nella

frammentazione generalizzata. Si è ingegnato per riassorbire, almeno in àmbito simbolico, la propria "perdizione". Ha dato quindi un nome a tutte le cose, a tutti i viventi, riunendoli poi astrattamente nel mondo del pensiero.

Ci sono giorni in cui la stanchezza prevale, in cui gli anni trascorsi mi pesano. Una stanchezza insidiosa, non direttamente fisica, che si ripercuote su tutti gli elementi vivi della mia presenza. In questi casi, è come avere un po' di morte piantata nel bel mezzo del giorno.

Un tale stato nasce talvolta dall'insoddisfazione rispetto ai bisogni, al desiderio, ma assai più di sovente dal fatto di sentirmi isolato anche quando mi trovo in compagnia di altre creature umano-femminili.

I simboli, le parole, le aspettative, le paure, le insicurezze – tutto questo ci porta a creare distanze, a non toccare più il mondo, a lambirlo con delle protesi e a voler avere sempre l'ultima parola prendendola agli altri mediante la forza della nostra argomentazione e senza renderci conto delle voci che, così facendo, sopprimiamo in noi e fuori di noi.

Proprio per questo, occorre ripristinare un'insistenza nei confronti del vivente. Occorre togliersi l'armatura e appenderla al primo albero della vita che troviamo a portata di mano; comprendere quanta forza può esserci nella leggerezza con cui, insieme agli altri, possiamo sbarazzarci dei rimpianti, dei rimorsi, dei sensi di colpa.

Dentro un brulicare di possibilità, di corpi che si scontrano e s'incontrano, la vita è ritmo, è senso del movimento. La morte è un'idea, una mancanza storica dell'uomo incapace di vivere la presenza e sentirne i battiti. La morte c'è e non c'è; accade, ma il suo accadimento non uccide il movimento delle stelle, né la continuità tra i milioni di vite possibili.

Pochi giorni fa ho seppellito la mia vecchia gatta e ho piantato un minuscolo pino marittimo sulla sua tomba. In realtà, pur spa-

rendo la sua presenza fisica dal mio mondo – in questa convenzione che chiamo mondo – so che non se n'è andata: il suo respiro passerà infatti nella presenza irriducibile delle cose che continuano a toccarmi, la sua presenza resterà in ciò che nutre irriducibilmente il movimento della vita. Beninteso, sarà la materialità del mio affetto a farmi sentire le sue fusa nelle nuvole, nei lombrichi, nei polloni dell'ulivo.

Quando la stanchezza s'impadronisce del mio corpo, do fuoco a tutte le mie padronanze. Rimescolo le carte. Metto disordine nei miei pensieri e torno a godere del movimento. L'altro non è un "peccato", né un nemico. L'altro è l'arricchimento sempre possibile della mia unicità. Quando il sole scalda l'aria del mattino, mi basta sdraiarmi sull'erba e creo un ponte tra l'uno e i molti. Così, torno all'amata, al rapace che vola sopra la mia testa, all'insurrezione che mi lega, nonostante tutto, alla migliore umanità possibile.

La vita, in sé, è una tensione, un andamento. Ogni presenza vivente si muove, evolve, muta, invecchia, si ricombina. Presa in sé non avrebbe nulla di conflittuale: è un movimento della materia, uno stratificarsi dell'energia in addensamenti mobili e in un concorso di forze. Ad essere conflittuali, semmai, sono o sembrano essere molte delle sue relazioni con gli altri elementi del cosmo.

Attraverso lo spazio immane dell'esistenza, i viventi creano ognuno il proprio territorio intrecciando i vari andamenti, le linee comuni o concorrenti delle loro rispettive tensioni. Ciò che definiamo mondo non è altro che il luogo in cui i territori dei viventi cercano d'incastrarsi più o meno armonicamente in modo da privilegiare la conservazione della propria presenza o quella del proprio gruppo di riferimento.

In realtà, ciò che ci appare come conflitto non è altro che ricombinazione della materia, volontà di trasformazione della materia vivente.

Il corpo di ogni vivente è il luogo imprescindibile del suo territorio vitale. Si parte sempre dal proprio corpo, dalla sua integrità biologica, e s'interagisce inevitabilmente con altri corpi, masse, vettori, all'interno di un territorio dato, determinato, benché passibile di continue modificazioni spaziali.
Ovviamente, pensare il proprio corpo significa che lo si avverte staccato dal resto dell'esistente. Anzi, il pensiero – che è quasi sempre un pensiero simbolico – è già un tentativo di ricomposizione di questo distacco rispetto al bacino comune della vita: tende a riunire, saldare, connettere, e tali movimenti del pensiero – e dell'immaginazione che ne deriva – creano il *senso*, ossia quell'insieme di saperi che è alla base dell'andamento di ogni singolo vivente o gruppo di viventi. D'altronde, l'etimo stesso della parola *simbolo* è emblematico: si tratta infatti, ogni volta, di un elemento che prova a sanare una "rottura", una divisione, una frammentazione, e che si vuole sempre come ponte, ripristino, collegamento tra elementi separati o ritenuti tali.

L'uomo civilizzato non fa altro che procrastinare, accumulare, creare riserve di cose e pensieri. Crede sempre che ciò costituisca il segreto per vivere meglio e per non morire del tutto. Tutto il meglio dell'umanità viene allora rimandato, differito, impacchettato in simboli, speranze, ed emerge solo a sprazzi, solo quando avviene una rottura in seno alla "normalità", quando cioè viene a rompersi qualcosa dentro quella contiguità solita (e convenzionale, "sociale") tra le cose, i pensieri, gli uomini.
Le qualità del corpo senziente, insieme alle sue modalità di adattamento e sviluppo dentro il proprio territorio, costituiscono l'unicità del vivente, indipendentemente dal suo genere sessuale. Una tale unicità è la qualità dell'uno, dell'unità. Anzi, rappresenta un oltrepassamento qualitativo dell'unità. È l'uno che include la propria compiutezza, la propria apertura, in relazioni orizzontali con gli altri elementi del cosmo. Viceversa, una volta subordinata anche in parte la propria unicità alla necessità dell'Altro (di Dio, della società, dell'Altro che entra nelle proprie idee), la compiutezza dell'uno perde la sua qualità intrinseca e si perverte in una tendenziale uniformità dettata dalle proprie relazioni col mondo. Intendiamoci, il vivente – ogni vivente – non può non appartenere alle proprie relazioni – e in ciò aliena sempre e comunque una parte di sé. È nel gioco della vita che ciò avvenga. Per uniformità, invece, più precisamente, qui s'intende l'alienazione come necessità sovradeterminata socialmente, ossia come imposizione sociale di processi alienanti. L'alienazione non sempre è imposta e non sempre implica una norma, una tendenziale uniformità sovradeterminata. Quasi tutte le forme di alienazione naturale, ad esempio, possono ritenersi transitorie e indotte da una particolare strutturazione della vita e del territorio dentro il quale interagiscono gli elementi del cosmo (l'orso che ci attacca nella foresta, il vulcano che erutta lapilli sulle nostre case, il passo montano innevato e invalicabile: sono sì altrettante riduzioni della nostra unicità, ma non ne mettono in discussione la possibilità, l'immediatezza).

Con lo sviluppo storico dell'alienazione sociale e l'affermarsi delle strutture di potere in àmbito umano, nasce anche la rivolta contro di esse. Si può supporre infatti che dal momento in cui l'uomo ha impiegato un potere per limitare l'unicità e l'autonomia dei suoi simili, da quel momento, una parte di coloro che venivano subordinati, ha cercato d'istinto o in modo coerente di rompere le dinamiche sociali che fossero alla base del proprio asservimento.
Io mi ribello contro gli uomini e contro le strutture materiali o immateriali costruite dagli uomini per asservirmi; non mi ribello contro un albero, un macigno pietroso o uno stormo di gabbiani. L'uomo è il mio simile, ma può rivelarsi anche il mio nemico, e in me alberga, di riflesso, pure il nemico del mio simile. La sollevazione del singolo è un atto di rottura non solo rispetto alle strutture di potere che lo limitano, ma anche (e forse soprat-

tutto) contro le separazioni sociali ordite da quelle stesse strutture. La rivolta – quando non si perde in risvolti meramente negativi o di natura tendenzialmente nichilista, suicidaria – è l'affermazione della propria unicità, dei proprî bisogni e desideri, come pure, mirando alla più ampia autonomia possibile del singolo, l'affermazione di una radicale volontà di gioia e autenticità all'interno dei suoi rapporti col mondo.
Se la rivolta del singolo si ricollega a quella di altri viventi, essa diventa un fenomeno interindividuale, un processo comunitario o addirittura di massa, col quale si può mirare ad allargare il fronte delle rispettive unicità singolari in un flusso di pensiero e pratiche che dovrà scagliarsi, inevitabilmente, contro le limitazioni imposte dalla comunità umana di riferimento. Un tale flusso di idee e azioni può dare vita a moti insurrezionali più o meno circoscritti e più o meno libertari, la cui generalizzazione su scala sociale sfocia talvolta in un vero e proprio processo rivoluzionario.
La rivoluzione sociale – ossia il profondo mutamento nell'assetto materiale di una data comunità umano-femminile (quindi non un semplice cambiamento, quantunque radicale, delle strutture politiche o delle dinamiche culturali dominanti) – è il processo attraverso il quale una massa determinata di viventi cerca di abbattere, spesso in modo violento, le istituzioni e le leggi che fondano l'asservimento, nonché il maggior numero possibile di mediazioni e separazioni sociali. Il termine *rivoluzione* implica sempre un ritorno a sé: un moto che ci riconduce ad un punto essenziale di noi stessi, smarritosi o annichilito sotto il peso dei gravami sociali.

C'è una differenza essenziale tra unità e unicità. La prima è una quantità, una dimensione spaziale, un insieme "organico" che si ritiene conchiuso in sé, un punto nel cosmo. La seconda è invece una qualità, una determinazione fondamentale, un movimento della qualità stessa che determina una compiutezza in capo ad

un vivente o rispetto ad una relazione tra viventi. L'unità implica una gestione degli elementi che rientrano nel suo spazio, una rilegatura, un'unione imperniata sulla struttura comune che tiene insieme le sue parti, mentre l'unicità si costituisce e si muove dentro la consapevolezza di un'autonomia, di un'indipendenza relazionale di ciò che è unico. L'unità dev'esser quindi ricostruita incessantemente, è labile, ha bisogno di un progetto, di una "rivoluzione", di una "idea fissa"; l'unicità, invece, non ha bisogno di tornare a se stessa, è già sempre presente nelle sue relazioni con le altre unicità, si muove dentro il medesimo allargandone il possibile e rigenera il proprio movimento non ancorandosi a nessun ideale. L'unità racchiude la sicurezza impossibile e il bisogno di certezze, laddove l'unicità è un'approssimazione del rigore, della gioia, e porta in sé l'apertura irriducibile e ingovernabile del vivente (e non il suo arroccamento, non le sue preclusioni).

È una sera fredda e limpida dei primi di dicembre. Poco dopo il tramonto, verso Sud-Ovest, una falce di Luna e il pianeta Venere si stagliano contro un bel cielo blu. Respiro l'aria a pieni polmoni sorseggiando un po' di brandy, e ogni tanto, dalla valle, mi arrivano i rumori delle auto in transito. Tutto pare immerso nella volontà di un mondo che si addormenta.
Allora smetto di pensarmi, di pensare al mio corpo come cosa distinta, distante. Avverto l'energia, sento l'addensamento in me e intorno a me di ciò che costituisce questo scenario che sono io stesso immerso nel mio mondo. Divento gli ulivi, le pietre, il volo della civetta, le falene, il pianeta Venere, l'aria fredda. A loro volta, tutti gli elementi che mi circondano diventano una parte di me. Io sono tutto e il tutto è composto da altrettante unicità che si riverberano in me. Il pensiero stesso di questa attinenza tra me e i molti elementi che mi attorniano diventa parte della consonanza, della vibrazione. Anche le parole che dicono tutto ciò molto imprecisamente, mettendoci però la maggiore com-

passione possibile, contengono un *quid* ineliminabile di materia che pulsa all'unisono. L'orbita della Luna entra nell'imprecisione accorata che vuole dire la relazione tra le unicità. Il grido della civetta fa da virgola improvvisa tra il battito del mio cuore e i ritornelli di un mondo che imbandisce il buio. In tutto questo, la mia voce manchevole parla attraverso la corteccia degli alberi e i nidi ancora caldi, mentre tra le foglie degli ulivi fa irruzione, atteso come l'amata lontana, d'improvviso, un refolo di vento che scompagina i pensieri e li riconduce a casa.
Nell'aria della sera, dico a me stesso che non mi basta avere un solo cuore. Mi vado allora scoprendo in quel mondo che creo ed uccido senza posa, creando e uccidendo in me quella sua parte di mio e quella mia parte di suo che fanno l'affetto e l'appartenenza, le ritrosie e i disgusti. Solo così, mi dico, posso unire il mio battito ai mille altri che mi attorniano e mi pretendono.

"Ego, Joannes Casparus Schmidt"

Accade sovente che i pensieri, l'opera creativa e la vita quotidiana di un uomo non siano in accordo tra loro.
Il pensiero corre troppo veloce, più veloce del desiderio o delle capacità acquisite, mentre invece la necessità del vivere può imporre delle brusche frenate o dei continui adeguamenti. Si frappone allora un velo mistificatorio tra ciò che è e ciò che potrebbe essere: l'opera non fissa l'inconfessabile, ha paura delle vulnerabilità che ne nascerebbero, oppure si vieta deliberatamente la franchezza, preferendole qualche edulcorato infingimento. In altri casi, molto più rari, l'opera sopravanza nettamente il vissuto e apre il vivente ad una eventualità smodata, immane, rendendogli però oltremodo faticosa (o addirittura impossibile) una pratica conseguente delle proprie idee.
Ora, nonostante il suo carattere manchevole o eccessivo, dovremmo forse rigettare ciò che resta di un'opera, evitarne il rilancio, il perfezionamento, e non usarla magari anche contro il suo autore?
Intendiamoci, la coerenza non è affatto disprezzabile, anzi!, ma in qualche caso essa rischia d'imporre all'agire del singolo una rigidità programmatica e degli aggiustamenti forzosi, mettendo a repentaglio per partito preso confronti e unioni che potrebbero essere stimolanti, appaganti.

La coerenza è questa costante adiacenza rispetto a idee che si ritengono essenziali, costitutive, ma che vanno comunque verificate nell'impatto col divenire del singolo. Tutto ciò che è già pensato non deve infatti frenare il pensare e l'agire dell'uomo. Le idee vanno ricondotte alla compiutezza possibile delle esperienze. Non possono diventare il destino ineluttabile del pensiero. Devono farsi traccia e rigore, critica e sperimentazione, così da poter aprire dei percorsi individuali di autonomia.
Se la coerenza crea un'unione critica tra l'uomo e le sue idee, è auspicabile usare una tale unione per costruire una continuità tra tutte le esperienze – ivi compresa l'esperienza del pensare –, in modo da non subordinare il singolo vivente ai costrutti dello spirito.
L'unica idea buona, ogni volta, rimane quella che è in grado di fornirci, nell'immediato della nostra esperienza, la più gratificante cognizione pratica del vivere.

In tedesco, la parola *Stirn* significa "fronte". Indica cioè la regione anatomica in corrispondenza dell'osso frontale. Ha però anche un senso figurato: a seconda del contesto sintattico, può stare infatti per "sfrontatezza", "sfacciataggine", "faccia tosta".
Il giovanissimo Johann Caspar Schmidt doveva avere una fronte spaziosa, "importante", se i suoi compagni del ginnasio un bel giorno cominciarono a chiamarlo "Stirner", "Max Stirner", soprannome che riprende evidentemente, con una frammistione canzonatoria, il superlativo latino della locuzione *maxima frons* ("fronte ampia", appunto).
In realtà, non sappiamo e non sapremo mai quanto lo stesso Schmidt sia intervenuto personalmente nell'invenzione di questo nomignolo. Il nostro Johann Caspar era magari un ragazzino riservato e un po' pedante, il quale, ad un certo punto, ha deciso di adottare liberamente quell'epiteto roboante, tanto da farlo diventare lo pseudonimo con cui avrebbe firmato alcuni dei suoi scritti dell'età adulta.

Ma al dunque, chi era questo Schmidt?... Sentiamo come si racconta lui stesso in un curriculum vitae vergato di proprio pugno e allegato nel 1834 alla domanda per l'esame di abilitazione all'insegnamento nelle scuole statali: «Io, Johann Caspar Schmidt, di confessione evangelica, sono nato il 25 ottobre 1806 a Bayreuth, città un tempo appartenuta alla Prussia, ma oggi bavarese. Mio padre, un fabbricante di flauti, morì poco dopo la mia nascita. Tre anni più tardi, mia madre sposò il farmacista Ballerstedt e, per una serie di circostanze fortuite, si trasferì a Kulm, città sita sulla Vistola, nella Prussia Occidentale. Non trascorse molto che, nel 1810, mi prese a vivere con sé. Introdotto ai primi rudimenti delle Lettere, tornai a Bayreuth a 12 anni per frequentare il rinomato Ginnasio della città. Ivi, per circa sette anni, ho avuto modo di seguire gli insegnamenti di uomini dotti, che ricordo con devozione e riconoscenza: Poush, Kieffer, Neubig, Held, Klalter e Gabler, i quali si comportarono nei miei confronti con benevolenza. Forte dei loro precetti, mi dedicai a studi di Filologia e Teologia dal 1826 al 1828 presso l'Università di Berlino, dove frequentai le lezioni di Bockh, Hegel, Marheineke, Carl Ritter, H. Ritter e Schleiermacher. Mi sono poi trasferito all'Università di Erlangen per un semestre, dove ho seguito le lezioni di Kapp e Wiener. Dopo tale esperienza, lasciai l'università per avventurarmi in un viaggio attraverso la Germania durato quasi un anno. In seguito, fui costretto da motivi familiari a Kulm per un anno e, sempre per questioni personali, trascorsi un altro anno a Königsberg. In quel periodo, benché non mi fosse possibile seguire con costanza gli studi universitari, non abbandonai affatto lo studio di filosofia e filologia. Nell'ottobre del 1833 avevo fatto ritorno all'Università di Berlino e ripreso gli studi, quando mi ammalai; per un intero semestre dovetti quindi mancare alle lezioni. Una volta guarito, presi parte ai corsi di Böckh, Lachmann e Michelet. Pertanto, completato il triennio accademico, ho intenzione ora di sostenere, con l'aiuto di Dio, l'esame *pro facultate docendi*».[2]

Il curriculum di Schmidt è un documento davvero interessante. Benché sia caratterizzato da una nota patetica, che doveva forse convincere la commissione dottorale a concedergli una proroga per le prove d'esame, il testo ci riporta fedelmente le traversie e il retroterra culturale del giovane studente. Il padre, Albert Christian Heinrich, muore di tubercolosi a 37 anni, il 19 aprile 1807, quando Johann Caspar non ha neanche sei mesi. La madre, Sophia Eleonora Reinlein, si risposa dopo due anni con l'aiuto-farmacista Heinrich Ballesterdt e avrà successivamente dei seri problemi psichici (i "motivi familiari" di cui si parla nel curriculum), tanto da essere ricoverata nel 1837 in un manicomio berlinese (dove sembra che sia morta nel 1859). Ma i problemi del futuro autore del *Der Einzige* non finiscono qui. Dal giugno 1834 all'aprile 1835, sostiene gli scritti e gli orali nelle materie che si propone d'insegnare (lingue antiche, tedesco, storia, filosofia e religione), ma la commissione rileva nella sua preparazione dei limiti pregiudizievoli e gli accorda una *facultas docendi* limitata, che gli preclude le porte dell'insegnamento pubblico. Per diciotto mesi, dalla primavera del 1835 all'autunno del 1836, Schmidt tiene gratuitamente un corso di latino di quattro ore settimanali presso la Realschule di Berlino e, nel contempo, studia per colmare le lacune segnalate dalla commissione dello *Staatsexamen*. Il 4 marzo 1837 presenta una domanda di lavoro al Ministero dell'istruzione, dichiarando di aver adempiuto alle raccomandazioni della commissione, ma non otterrà alcuna risposta. Il 12 dicembre successivo, sposa Agnes Clara Kunigunde Burtz, figlia della sua padrona di casa, ma la donna muore di parto a soli ventidue anni il 29 agosto 1938, dando alla luce un figlio prematuro, di cui non si sa nient'altro, e che quindi, plausibilmente, muore poco dopo. Visti falliti tutti i suoi sforzi per accedere all'insegnamento statale, Schmidt si fa assumere come professore di storia e letteratura, a partire dal 1° ottobre 1839, presso un istituto privato per ragazze della media e alta borghesia berlinese, il *Lehr- und Erziehungs-Anstalt für höhere Töchter*, gestito dalla signora Gropius, dove resterà impiegato per cinque anni.

Come la stragrande maggioranza dei giovani intellettuali dell'epoca, Johann Caspar forma le proprie idee in un ambiente culturale e politico dominato dall'hegelismo, all'interno del quale si fanno largo posizioni sempre più radicali. Bisogna sempre tenere a mente che «Tutte le correnti teoriche del movimento operaio *rivoluzionario* sono uscite da un confronto critico con il pensiero hegeliano, in Marx come in Stirner e Bakunin».[3] Quindi non è certo casuale che Schmidt cominci a frequentare verso la fine del 1841 la cerchia dei *Freien* (i "Liberi"), che si riunivano abitualmente presso la birreria Hippel, sita al numero 94 della Friedrichstrasse. I *Freien* rappresentavano una sorta di "estrema sinistra" del movimento culturale berlinese. Mai costituitosi in associazione legale, il gruppo si reggeva unicamente su legami informali e di mutua collaborazione. Tra gli avventori del circolo spiccavano i nomi dei fratelli Bruno e Edgar Bauer e di Ludwig Buhl. Frequentatrice dei *Freien* divenne anche una giovane donna di estrazione alto borghese, originaria del Meclemburgo, Marie Wilhelmine Dähnhardt (1818-1903), che avrebbe poi sposato Schmidt il 21 ottobre 1843. La celebrazione del matrimonio, stando alle testimonianze dei presenti, ebbe un carattere decisamente *bohémien*: prima dell'arrivo del pastore, gli invitati e i due testimoni (che erano Buhl e Bruno Bauer) se ne stavano in casa di Schmidt a giocare a carte; la sposa giunse in ritardo; fu poi difficile rimediare una Bibbia e, da ultimo, allorché furono chieste le fedi nuziali, ci si accorse che non erano state ordinate! Al che Bauer staccò un paio di anelli d'ottone dal suo portamonete e li porse al predicatore affermando scherzosamente che avrebbero tenuto in piedi il matrimonio meglio di quelli d'oro.[4]
Nel frattempo, l'anno precedente, era apparsa per la prima volta la firma "Stirner" in calce ad uno scritto di Schmidt.[5]

L'opera maggiore di Max Stirner, di cui non conosciamo i tem-

pi di elaborazione, ma che molto presumibilmente è stata redatta a partire dalla primavera-estate del 1842, viene pubblicata dall'editore Otto Wigand di Lipsia nell'ottobre 1844. Si tratta di un «imponente volume di quasi cinquecento pagine, stampato splendidamente sulla carta migliore, con margini larghi e caratteri grandi e chiari, quasi privo di errori».[6] Viene tirato in circa mille esemplari e porta un titolo semplice, netto, quasi tracotante, che ne sintetizza efficacemente i contenuti: *Der Einzige und sein Eigentum* [*L'unico e la sua proprietà*].[7] In realtà, stando a ciò che riporta Mackay, l'opera doveva intitolarsi originariamente *Ich* [*Io*], quindi in un modo ancor più deciso e programmatico.[8]
Pochi giorni prima dell'uscita del *Der Einzige*, prevedendo lo scalpore che il libro avrebbe suscitato, Schmidt rassegna le dimissioni nelle mani di M.lle Zepp (che aveva rilevato nel frattempo l'istituto Gropius) così da evitarsi l'onta di un licenziamento in tronco dal suo posto d'insegnante. In effetti, il 28 ottobre 1844, due giorni dopo che l'editore ebbe consegnato una copia dell'opera alle autorità sassoni di controllo, *L'unico è la sua proprietà* viene sequestrato. Nei giorni successivi, si assiste però ad un vero e proprio balletto di atti pubblici concernenti il libro: il 2 novembre, una decisione del Ministro dell'Interno sassone von Falkenstein lo rimette in circolazione, ritenendolo un testo in gran parte ironico (*sic*) e sostanzialmente troppo impegnativo e "difficile" per risultare davvero pericoloso; in Prussia, invece, il ministro von Arnim lo pone sotto sequestro il 7 novembre.[9]

Der Einzige und sein Eigentum è un testo filosofico che si pone al confine di ogni filosofia. Resta infatti continuamente sulla soglia tra spudoratezza e indagine. Specula contro ogni speculazione. Non prende con filosofia il pensiero. Anzi, è un libro che estenua la filosofia speculativa dell'Occidente estenuando il lettore e ponendo in cattiva luce, a partire dalla sua comparsa, ogni ipostatizzazione, ogni sacralizzazione del pensiero, del sapere. Se il giovane Hegel si proponeva di «pensare la pura vita»[10] in un di-

scorso unificante e razionale, Stirner tenta di uccidere i nomi affermando e mettendo al centro del pensiero l'unicità, ossia la specificità singolare di tutte le cose nominate e "animate". La teologia e la filosofia – come tentativi di unificare idealisticamente le separazioni sociali e le differenze di pensiero – vengono attaccate, smembrate, vivisezionate. Stirner esalta il corpo vivo che infonde qualità al pensare dell'uomo – dell'uomo in carne ed ossa – facendolo diventare, non senza ironia e gusto del paradosso, la ripetizione indisponente del particolare con cui scagliarsi contro ogni universalismo, contro ogni elemento totalizzante (e totalitario) del pensiero.[11] In tal modo, Stirner sgancia il singolo dal generale, dall'universale, e lo oppone radicalmente alla società, allo Stato, all'umanità astratta dei filosofi, operando una rottura essenziale rispetto ad Hegel.

(Niente di più eversivo, oggi, che ricrearsi un deserto da attraversare disertando ogni carovana. Bombardare le proprie idee e creare deserto. Rimuovere le macerie del pensiero occidentale e piantare alberi per omaggiare la tabula rasa. D'altronde, vivere il flusso delle proprie idee non significa essere succubi del loro movimento, né tanto meno dei semplici "utenti" della sopravvivenza, bensì trovare un andamento, un battito, una qualità nel proprio muoversi insieme alle altre presenze, alle altre qualità del vivente e dell'inorganico. Il flusso non è uno, ma può diventare unico. Il che non rappresenta certo una differenza sottile. – Diventare allora tanti piccoli Omero e narrare ogni possibile. Divenire libro aperto. Deframmentare la civiltà e i suoi oggetti. Sbrigliare l'unico che è sempre stato e sempre sarà in noi. Essere certi, infine, di una verità spaventosa e bellissima: laddove c'è deserto, là ci saranno ogni volta un orizzonte a perdita d'occhio e nessuna direzione imposta).

Ci sono opere dell'ingegno che vengono a rompere i tentativi sociali di unità etica, di convergenza morale architettati dai ge-

stori del sapere; opere che agiscono una rottura, una negazione della norma, e che innescano talvolta dei processi di ripensamento e ricomposizione dell'esistente. Un testo come *L'unico e la sua proprietà* è la raffigurazione di un'emergenza, l'attestazione di una presenza ineludibile: quella del carattere potenzialmente irriducibile di ogni vivente. Raffigurazione a tratti pedante, noiosa, poiché si trascina dietro, come un uragano devastante, tutti gli intralci del pensiero che si prova a spazzar via, ma con la quale Stirner si tiene tenacemente lungo il piano di affioramento dell'essenziale e ben al di là di ogni rappresentazione, di ogni cornice data, dal momento che le qualità irriducibili (e irrimediabili) di ogni essere mortale consegnano quest'ultimo all'instabilità e alla ricerca di sé mettendo invariabilmente in crisi ogni pensiero comodo, assodato, "rappresentativo".
L'unico non è contornabile dentro il discorso, dentro il pensiero speculativo, né tanto meno rappresenta una categoria universale. L'unico non è affatto rappresentabile. Costituisce semmai la ripetizione di una irriducibilità che vive e muore dentro il suo stesso ripetersi, senza mai poter aderire a un'idea definitiva di unicità o di relazione.

La società contemporanea vive un paradosso costitutivo: ha indotto ed esaltato su scala globale un individualismo esacerbato, funzionale, eppure, allo stesso tempo, l'individuo è rimasto annichilito dietro le sue rappresentazioni sociali, pubblicitarie. L'individualismo si rivela quindi un'esaltazione spettacolare e una riduzione reale dell'individuo. Stato e capitale vogliono d'altronde un singolo debole, isolato, facilmente controllabile, il quale può al limite fare numero, massa, senza però mai imporre uno scarto qualitativo e criticamente consapevole alla propria volontà di comunanza. Con Stirner, il paradosso di un individualismo eretto contro gli individui viene rovesciato: l'individuo "autocosciente" rompe coi meccanismi alienanti e gerarchici della società, attua una secessione rispetto al sistema di valori

dominante, e fa sì che l'individuale torni ad essere *personale*.

Dopo la pubblicazione dell'Unico, Stirner risponde ai suoi principali critici e recensori con due articoli: *Recensenten Stirners*[12] del 1845, in cui egli replica a Feuerbach, Moses Hess e Franz Szeliga, e *Die philosophischen Reaktionäre*[13] del 1847, risposta alle critiche di Kuno Fischer contenute nel libello *Die Moderne Sophisten* [*I sofisti moderni*]. Successivamente, Schmidt/Stirner pubblicherà poco altro e non si ripeterà mai più ai livelli del *Der Einzige*. Lascerà un paio di traduzioni degli economisti Jean-Baptiste Say e Adam Smith,[14] nonché una compilatoria e scialba *Storia della reazione*.[15]
Sul fronte esistenziale è addirittura peggio; anzi, un vero disastro. Nel 1845, Schmidt dilapida buona parte della dote della moglie in un fallimentare progetto di latteria. Nell'aprile dell'anno seguente, Marie Dähnhardt, alla quale era stato dedicato *L'unico e la sua proprietà*, lo lascia e si trasferisce a Londra (in vecchiaia, diverrà molto religiosa e si rifiuterà sdegnosamente di dare informazioni a Mackay sul conto dell'ex marito). Nell'estate del 1846, Schmidt, usando il suo pseudonimo, pubblica un annuncio sulla "Vossische Zeitung" chiedendo un prestito di 600 talleri. Tra il 1853 e il '54 viene incarcerato due volte per debiti. Riesce a liberarsi dei creditori solo vendendo una proprietà di famiglia alla fine del 1854. Muore infine il 25 giugno 1856, a quarantanove anni, probabilmente di carbonchio mal curato (causato, si dice, dalla puntura di un insetto). Tre giorni più tardi viene sepolto nel cimitero berlinese di Bergstraße. Seguono il feretro pochissimi amici, tra cui Bruno Bauer e Ludwig Buhl.
Dalla metà del XIX secolo, l'opera di Stirner viene dimenticata per alcuni decenni. Wigand ripubblicherà *Der Einzige* soltanto nel 1888. Qualche anno dopo, nel 1893, ne uscirà un'edizione popolare presso l'editore Reclam sulla scia della polemica tra von Hartmann e Nietzsche, col primo che accusava il secondo d'aver plagiato Stirner.[16] Verranno poi a salvarlo definitivamente dall'oblio gli anarchici individualisti (per i quali l'*Unico* diverrà una

sorta di vangelo nichilista) e, in un'ottica negativa, la feroce e ponderosa critica contenuta in *Die deutsche Ideologie* di Marx ed Engels, opera redatta nel biennio 1845-'46, ma pubblicata postuma e nella sua integralità solo nel 1932.

Non esistono fotografie o immagini attendibili di Johann Caspar Schmidt. Ci rimane solo un frettoloso schizzo di Friedrich Engels, eseguito a Londra nel 1892, cioè a circa mezzo secolo dai loro incontri berlinesi presso la birreria Hippel.
Nel ritratto di Engels, sollecitato da Mackay, il volto di Schmidt/Stirner appare di profilo e dà l'idea di un tipo volitivo, spigoloso. Mackay lo pubblicherà nella sua biografia di Stirner, pur non ritenendolo granché somigliante sulla scorta dei dati in suo possesso.[17]
Il disegno engelsiano, ormai celebre, tanto da campeggiare su quasi tutte le pubblicazioni concernenti Stirner, è stato rifatto da diversi illustratori, fino a diventare un meme nell'epoca delle reti digitali. Tra le versioni più note si ricordano la xilografia di Félix Vallotton[18] e le varie elaborazioni di Clifford Harper.

Con Stirner – e poi con Nietzsche, ma anzitutto con Stirner – si esce dal territorio del consenso, si crea una frattura nel pensiero occidentale, nel razionalismo, e si sovverte la costruzione sociale di qualsiasi unità logica, etica, metafisica. L'io concreto, dotato di un corpo senziente, e quindi di passioni e desiderio, si sottrae all'astrattezza delle idee e "secerne" un pensiero in costante rapporto con il godimento possibile di sé.
Io mi scopro unico,[19] mi apro all'irriducibilità della mia presenza unica, anzi, mi apro proprio grazie ad essa. La mia principale qualità, evidentemente, è l'unicità di tutto quel che mi costituisce e mi muove. Quest'unicità è la mia personale linea di fuga. Io mi lascio quindi attraversare dalla vita e ne trattengo ciò che mi riesce, ciò che voglio, tenendomi fuori da ogni riduzione sociale di me stesso. Divento così una compiutezza mobile che destruttura l'unità e gli universali. Mi compio cioè contro ogni mio limite e contro ogni limitazione del mio mondo. Tutto il resto è e rimane un'estensione immane di questo movimento che mi porta. Anche il mio pensiero, anche l'Altro, il pensiero stesso dell'Altro: tutto si colloca in quest'apertura irriducibile e che mi attraversa senza trapassarmi, senza ferirmi. D'altronde, con Deleuze, «la filosofia e perfino la scienza non hanno niente a che vedere con gli universali. Si tratta di idee precostituite, opinioni. L'opinione sulla filosofia è che si occupi di universali, l'opinione sulla scienza è che si occupi di fenomeni universali che possono sempre ripetersi. Ma anche prendendo una formula come "tutti i corpi cadono", il fatto importante non è che tutti i corpi cadano, è importante la caduta e la singolarità della caduta. (...) La filosofia non si occupa dell'uno, dell'essere. Son tutte sciocchezze. Anch'essa si occupa di singolarità. Al limite bisognerebbe dire che ci ritroviamo sempre dentro delle molteplicità; molteplicità che sono insiemi di singolarità. La formula delle molteplicità o dell'insieme di singolarità è *n*–1, dove l'uno è sempre ciò che va sottratto. (…) La filosofia consiste nel creare concetti, non è comunicare. (…) Dunque la formula è *n*–1, sopprimere l'unità, sopprimere l'universale».[20]
Ogni singolo vivente è un intero mondo – un mondo costantemente aperto – e la sua unicità è l'irrevocabile del pensiero, della vita. È ciò che si afferma già al di qua del discorso e che entra in ogni tentativo di capire, di sapere. Essendo un mondo, cioè un territorio attraversato da corpi e movimenti specifici, l'unico è sempre una molteplicità, un insieme di unicità che emergono, si rafforzano o si elidono tra loro. Questa molteplicità è l'unione delle unicità agenti, pensanti, ed è anche il limite sempre riproposto di ogni pensiero dell'unicità – dunque, è anche il limite contro cui si scontrano Stirner e le teorie che si possono trarre dall'*Unico*.

Il tentativo di Stirner lo conduce a delirare, a cercare ossessivamen-

te i grimaldelli teorici per chiamarsi fuori dai giochi culturali, sociali; ma intendiamoci, il pensatore tedesco delira in senso strettamente etimologico: per lui è fondamentale "uscire dal solco, dal seminato" (*līra*, in latino, sta appunto per "solco"); non ha a che fare con le patologie del pensiero, della mente, bensì con il pensiero delle sociopatie.
Stirner subisce le ristrettezze della vita sociale, avverte i guasti insiti nella razionalizzazione borghese del mondo e intraprende quindi una lotta senza quartiere contro il "sacro" e la tradizione che residuano nei processi stessi della modernizzazione. Questa sua lotta lo porta – almeno in àmbito teorico – a sciogliere i vincoli che lo legano alla società e a tentare nuove strade, nuove comunanze. Fallirà la sua vita, verrà schiacciato dalle sue contraddizioni, ma aprirà uno squarcio profondo nel pensiero contemporaneo.

C'è chi ha dato una lettura psicoanalitica o psicobiografica dell'opera stirneriana: «(…) è solo un'elaborata apologia filosofica per legittimare presumibilmente una regressione al narcisismo secondario».[21] In tal modo, le sue idee vengono ridotte a sintomi e l'ordine precario del pensiero razionale resta occultato – e giustificato razionalmente – dietro l'apparente disordine di chi lo critica, come se un tale disordine non agisse già nei rapporti tra il singolo e la società che lo subordina, lo aliena.
Ben venga allora l'ironia di Oskar Panizza, che in *Psichopatia criminalis* fa di Stirner un monomaniaco, un ossesso, scherzando amaramente sulla cosiddetta libertà di parola e sull'autoritarismo della Germania bismarckiana, in un brano che non avrebbe affatto sfigurato nell'*Anthologie de l'humour noir* di André Breton: «*Caso clinico n. 5 – Accessi di pessimismo su base teologica. Inclinazione alla filosofia. Sovrasaturazione megalomane dell'"Io" a partire da presupposti hegeliani. Mania di grandezza smisurata, esaurimento precoce, e infine morte (senza intervento del governo) in uno stato di totale perversione. – Max Stirner*, anni 39, con discreta preparazione, figlio meritevole di gente monarchica di Bayreuth, rimase probabilmente molto colpito dall'improvviso

passaggio della sua terra dalla corona di Prussia a quella di Baviera, tanto che ciò mutò in modo repentino i suoi sentimenti monarchici e lo sconvolse profondamente; da quel momento in poi, perlomeno, datano i primi dubbi del giovane teologo sul "dogma del diritto divino" e sul "sangue dell'Agnello". – Si volge alla filosofia e, divenuto oramai scettico, s'imbatte nella corrente radicale della cosiddetta Sinistra hegeliana. Pubblica un'opera filosofica, oggi del tutto dimenticata e di cui momentaneamente ci sfugge il titolo. Stirner costituisce il più flagrante esempio di malattia dell'idealità, che Schüle definisce precisamente come "*espansione della categoria Io*", "*dilatazione dell'io personale*". (…) Questo pazzo scriveva a SE STESSO colla maiuscola e proclamava perfino che le sue idee "così strampalate non potevano essere bandite, giacché erano le *sue* idee". È evidente che dinanzi ad una tale dilatazione dell'io dei sudditi debba intervenire il monarca coi suoi sacri diritti. A quel tempo non esistevano manicomi per gente simile e la scienza psichiatrica non era di certo avanzata com'è oggi e non si rendeva conto che questa cosiddetta ala sinistra della scuola hegeliana coi suoi rudimenti ed i suoi annessi sarebbe stata meglio in un qualsiasi manicomio provinciale sotto buona scorta. E si è lasciato che gente come *Bruno* e *Edgar Bauer, Arnold Ruge, David Friedrich Strauss* e altri, per un rispetto evidentemente errato verso una sedicente filosofia o "libertà di pensiero", come si dice oggi, divulgasse la propria poesia radicale e i sentimenti delinquenziali verso i sovrani. In verità, Stirner continuò a svolgere il suo insegnamento in una scuola femminile e poté seminare le sue idee irrispettose nelle anime di queste dolci creature, una parte delle quali era sicuramente destinata a corte. Alla fine il vulcano si spense da sé. E il morto, rinchiuso il 26 giugno 1856 a Berlino nella sua bara senza alcuna nobile decorazione, lasciò dietro di sé tutto un rivolo di scorie fatto di sublimazioni dell'io e delitti ideologici contro la maestà».[22]

L'insurrezione che è qui

C'è un passo dell'opera maggiore di Max Stirner in cui il filosofo tedesco pone una netta differenza tra rivoluzione politica o sociale e insurrezione dei singoli: «Rivoluzione e insurrezione [*Empörung*] non sono da considerarsi sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento della situazione [*Zustände*], delle condizioni date o *status*, degli Stati o della società, ed è quindi un *atto politico* o *sociale*; la seconda conduce senza dubbio, come conseguenza inevitabile, al cambiamento della situazione esistente, ma non parte da essa, bensì dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, ma una sommossa dei singoli, una loro ascesa, senza tener conto delle istituzioni [*Einrichtungen*] che ne scaturirebbero. La rivoluzione mira a nuove *istituzioni*, mentre l'insurrezione ci porta a non *lasciarci* governare, a governarci da noi stessi, e perciò non ripone alcuna radiosa speranza nelle "istituzioni". Non è una lotta contro l'esistente, poiché, se essa si sviluppa, l'esistente crolla da sé; è solo un sottrarmi all'esistente. Abbandonando l'esistente, ecco che esso muore e cade in rovina. Ora, il mio scopo non è il rovesciamento dell'esistente, bensì il mio sollevarmi al di sopra di esso, quindi la mia intenzione e la mia azione non hanno un carattere politico o sociale, bensì *egoistico*, giacché mirano solo a me e alla mia proprietà [*Eigenheit*]. La rivoluzione ordina di creare delle *istituzioni*, l'insurrezione spinge *a sollevarsi, ad elevarsi*».[23]

Ho tradotto la parola tedesca *Empörung* con "insurrezione", anziché con "rivolta", "ribellione" o la più anodina "indignazione", per indicare chiaramente la *sollevazione* che il singolo attua, in teoria e in pratica, quando vuole chiamarsi fuori dai luoghi comuni del potere e abbattere gli ostacoli che limitano la propria unicità e la propria autonomia. D'altronde, il sostantivo *Empörung* deriva chiaramente dall'avverbio *empor*, che significa "su", "in su", "in alto".
Lo stesso Stirner, poche righe dopo, aggiunge una nota a piè di pagina in cui scrive: «Per mettermi al sicuro da una denuncia penale, sottolineo espressamente, per sovrappiù, che ho scelto la parola "*Empörung*" per il suo *significato etimologico*, quindi non la uso nel senso ristretto che è proscritto dal codice penale».[24] Intendeva quindi riferirsi, da una parte, al moto di "innalzamento" del singolo, al suo "sottrarsi", al suo chiamarsi fuori, grazie al quale l'esistente "crolla da sé", "muore", negando in tal modo l'ottica politica di qualsiasi rinnovamento (pur anche rivoluzionario) delle istituzioni socio-statali; dall'altra, Stirner si rendeva conto della gravità di una certa parola, delle enormi implicazioni che i significati hanno stratificato storicamente intorno a termini come "sollevazione", "insurrezione", e del tumulto che essi designano anche solo sul piano del diritto formale degli Stati, per cui ha cercato di cautelarsi con una nota che suona palesemente opportunistica.

Facciamo chiarezza. Abbiamo detto che la rivoluzione è un "ritorno" ad uno spazio essenziale degli uomini. Infatti, il processo rivoluzionario, in termini molto generali, "ripristina" tendenzialmente un'amicizia tra i viventi, costruisce cioè un sodalizio più "giusto" tra il genere *Homo* e il suo mondo e tende ad innescare dei radicali mutamenti in seno ad una data società umana. I rivoluzionari si pongono l'obiettivo di ovviare radicalmente alle storture di un determinato assetto sociale. La rivolu-

zione viene quindi ad operare sul corpo sociale in modo da aprire un nuovo territorio comune, dove una parte specifica del genere umano (un'etnia, una classe, ecc.) può tentare la costruzione della migliore umanità possibile in quel dato momento storico. Ma la rivoluzione, ci dice Stirner, mette in discussione *un* governo, non il fatto stesso che gli uomini siano governati, e abbatte delle istituzioni per crearne di nuove, non per eliminarne la necessità dall'orizzonte dell'uomo. La rivoluzione, inevitabilmente, è un processo che ci subordina al futuro e che quindi mette in atto una *transizione*. Il processo rivoluzionario vive cioè delle fasi di avvicinamento verso degli scopi convenuti o ideali, nonché di aggiustamento più o meno efficace del proprio moto di trasformazione. Ed è proprio la ricerca dell'efficacia a condurre, quasi ineluttabilmente, alla formazione di nuove istituzioni. In altri termini, la rivoluzione abbatte sì delle strutture sociali normative, ma solo per sostituirle con leggi e apparati novelli, ritenuti magari più consoni allo sviluppo dell'uomo, per cui essa non esce affatto dalla dimensione del giuridismo, se non per un periodo limitato e in via del tutto transitoria. Viceversa, l'insurrezione è un'attitudine del singolo – o di un gruppo umano ristretto – che lo pone incessantemente contro l'esistente o ai margini di esso, ma mai al di fuori di esso. Contrariamente a ciò che propugna Stirner, non esiste ordinamento dell'esistente che possa crollare da sé o essere eluso, e ciò per un motivo quasi banale: nessun ordinamento tollererebbe comportamenti insurrezionali capaci di metterlo in crisi; al limite, esso proverebbe a recuperarli dentro le proprie dinamiche e a neutralizzarli (come fa lo Stato democratico) cooptandoli nell'àmbito istituzionale.

Ho sempre fatto fatica a costruire le mie spiegazioni, a spiegare agli altri che cosa penso, cosa voglio, cosa scrivo. Ho sempre trovato faticoso (e anche noioso) dare delle risposte a domande non mie, non sollecitate. In questi casi, avrei sempre voglia d'infittire le questioni, rendendo più ardua e avventurosa la strada

per giungere ad una qualche verità condivisa.
La domanda non si risolve mai veramente nella risposta che si dà, ma semmai in un andamento comune, critico – nello spazio del discorso dove la mia unicità rimane la risposta migliore a tutte le domande possibili e dove tutte le domande degli altri, nella mia ricerca di senso, o mi aiutano a costruire quell'andamento comune cui miro, oppure non sono affatto meritevoli di risposta.

Da tempo immemore, sollevarsi e alzare la testa verso l'alto sono tra i movimenti che caratterizzano il genere umano. L'uomo ha raggiunto la stazione eretta tenendosi su quelli che erano originariamente i suoi arti posteriori e da allora non ha mai smesso di elevarsi, di emergere dal bacino comune della vita mirando al cielo.
Insurrezione, insorgenza: è una linea che va idealmente dal basso verso l'alto, ma è anche una mancanza di linea – un'anarchia sempre mobile – in cui chi si muove lo fa sostanzialmente con ogni andamento possibile e nondimeno senza direzione, vale a dire senza dirigersi o essere diretto verso una qualche sommità del pensiero o della scala sociale – anzi, quasi sempre, egli si orienta nell'immediato contro ogni idea di vetta. Non si muove quindi per partito preso, né prende parte a qualcosa di estraneo, di astratto. Non si accontenta peraltro di legarsi a delle radici, non vi fa ritorno, non si subordina ad un qualche radicalismo, né per questo si perde in voli pindarici tra i rami. L'insurrezione è un frattale che scompagina ogni cartografia. Dà vita ad un ritmo, non semplicemente ad un'orbita. Sconfina senza tregua, senza ritegno, pur non essendo mai soltanto una linea di fuga. Si rivela soprattutto un fiutare l'aria, un alzare la testa per carpire gli odori, i raggi del sole. Non è semplicemente una parte del vivente che si rivolta, ma è il vivente che si rivolta da ogni parte partendo sempre dalla propria irriducibile unicità.
Nello spazio segnato e designato dall'insorto, si crea la sospen-

sione di ogni durata e l'emergenza di una qualità inaudita nelle relazioni tra i viventi. Il tempo "storico" viene congedato, sospeso, eluso, per fare posto a momenti in cui tutti i frammenti della vita e del mondo sembrano riunirsi in una compiutezza folgorante. Non una sintesi, non un superamento, bensì la realizzazione strepitosa – benché ogni volta sfuggente, irreplicabile – di alcune esperienze essenziali: vita, morte, affetto, compassione, gioia.
Il tempo uccide i viventi, uccide la loro gioia, i loro amori. Il tumulto insurrezionale viene invece a rompere la clessidra. Non si limita infatti a rovesciarla. La spacca, la riduce in mille pezzi e fa sì che i viventi possano danzare sui cocci e la sabbia sparsa. Poco importa che altri, subito dopo, vengano a ordire nuove misure e a costruire nuovi orologi: a quel punto, nel fragore dei giochi, la danza sarà stata magnifica e avrà reso oltremodo memorabile la possibilità della gioia.[25]

In un breve scritto di Furio Jesi, ritroviamo tematizzata la tensione tra rivolta e processo sociale rivoluzionario: «La parola *rivoluzione* designa correttamente tutto il complesso di azioni a lunga e a breve scadenza che sono compiute da chi è cosciente di voler mutare *nel tempo storico* una situazione politica, sociale, economica, ed elabora i propri piani tattici e strategici considerando costantemente nel tempo storico i rapporti di causa e di effetto, nella più lunga prospettiva possibile. Ogni *rivolta* si può invece descrivere come una sospensione del tempo storico. (…) L'istante della rivolta determina la fulminea autorealizzazione e oggettivazione di sé quale parte di una collettività. (…) Ogni rivolta è circoscritta da precisi confini nel tempo storico e nello spazio storico. Prima di essa e dopo di essa si stendono la terra di nessuno e la durata della vita di ognuno, nelle quali si compiono ininterrotte battaglie individuali. Il concetto di rivoluzione permanente rivela – anziché un'ininterrotta durata della rivolta nel tempo storico – la volontà di potere in ogni momento

sospendere il tempo storico per trovare rifugio collettivo nello spazio e nel tempo simbolici della rivolta».[26]
Contrariamente a Stirner, Jesi pone sempre una tensione collettiva (e tendenzialmente *comunizzatrice*) all'orizzonte della rivolta individuale. In altre parole, la rivolta si rivela una sorta di rilegatura delle sollevazioni individuali e può essere portatrice degli stessi scopi della rivoluzione. Tuttavia, come nel caso di Stirner, la rivolta dei singoli individui determina, nell'immediato, la presenza irriducibile di una volontà che si autorealizza nel suo stesso movimento insurrezionale. La rivolta non procrastina. L'insurrezione vuole tutto e subito. Il tempo è il nemico. Il tempo è parte di ciò che va abbattuto senza se e senza ma. – Rivoltiamoci contro la durata che parla in noi senza posa! Ingegniamoci ad arrivare in ritardo rispetto alla misura del tempo e al tempo di chi ci misura subordinandoci alla Storia, alla memoria, al futuro! Usciamo dal fazzoletto di terra delle nostre certezze! Torniamo a un tempo fluido! Il tramonto, l'estate, tra poco, improvvisamente, proprio ora!

Il tempo lineare nasce con la divisione sociale del lavoro e con la necessità di quantificare quest'ultimo. La sua funzione, infatti, è scandire la durata delle attività umano-femminili misurandole.
Nel periodo neolitico, lo sviluppo della tecnica e l'aumento delle risorse di cibo, entrambi strettamente connessi al governo del fuoco, all'intensificazione della caccia e alla nascita dell'agricoltura, fa sì che il genere *Homo* abbandoni l'originario stile di vita legato ai ritmi naturali e al nomadismo (durato all'incirca 1-2 milioni di anni, a seconda delle diverse tassonomie e ipotesi paleoantropologiche) per ritrovarsi a dover gestire una sovrapproduzione di beni e un'accumulazione di riserve. Il processo di ripartizione e gestione di questo surplus più o meno permanente di prodotti dell'attività umana, col quale si supera la precarietà della sopravvivenza biologica, diventa così uno dei nodi essenziali della comunità umana. Una parte della popolazione umana

maschile si accaparra gran parte della ricchezza e sviluppa delle strutture comunitarie e simboliche per conservarne il controllo. Queste dinamiche sanciscono la strutturazione gerarchica della società e la nascita di valori astratti. Si passa infatti dalla ricerca di un soddisfacimento immediato dei bisogni umani alla codificazione di misure per l'adempimento normato, differito e gerarchizzato dei bisogni sociali. L'intervento attivo sul proprio habitat di riferimento risolve in parte l'alienazione naturale dell'uomo, ma innesca la necessità di una rigida ripartizione dei ruoli e di controlli sempre più estesi sulla distribuzione sociale delle risorse.

Il tempo lineare, nella civiltà occidentale, è un'astrazione che permette sia l'inquadramento e la misurazione delle attività umane, sia la costruzione della Storia. Senza tempo, non ci sarebbe necessità di conservare la memoria di coloro che governano gli uomini e gli strumenti sociali di misura.

Il tempo lineare storico è anche un accumulo di mediazioni, di separazioni tra l'uomo e il bacino comune della vita. Ponendo rimedio ai pericoli naturali, l'uomo si è "civilizzato" subordinandosi a svariate alienazioni sociali. Ha accettato di diminuirsi socialmente per non morire. Ha impostato la sua sopravvivenza facendo a meno di una parte della propria vita e del proprio mondo. È stato asservito al mantenimento delle risorse sociali beneficiandone marginalmente o per nulla. Proprio per questo c'è una tensione che pervade da sempre la civiltà umana e che affiora perentoriamente a più riprese per scagliarsi contro ogni mediazione sociale, ogni lavoro subordinato, ogni scansione del tempo. È l'unicità del vivente che cerca di riprendersi l'autonomia del vivere contro tutte le sue dimissioni sociali. Una tempesta – una tempesta di senso contro la morte che ride in ogni asservimento –, giungendo a comprendere che l'ineluttabile non è il banale e che il banale non sempre è ineluttabile.

La presenza è una ricomposizione di ciò che viene a morire senza posa e che, pur morendo, gode dell'intervallo ineffabile e critico che è la vita. Essa annulla il contrasto tra il giudizio del passato e il dover essere. Sospende il tempo, le proiezioni, l'idea della mortalità. Non si lancia idealisticamente verso l'eternità, ma abbraccia il divenire e ne gode. È lo spazio in cui il desiderio di unità muore per rinascere come unicità del mondo, dell'attimo. Passa rapidamente, non si conserva, però scioglie tutte le contraddizioni in una compiutezza folgorante.

– Sedersi. Non aspettare niente. Godersi il sole. L'innocenza se n'era già andata. Poi è tornata. Non importa.

La presenza è una faglia, una soglia. Bisogna divenire intervallo, incessantemente, e lasciare un biglietto sotto la porta senz'entrare nel merito del destino.

Materiali per il divenire. Stirner: «Il cerchio magico del cristianesimo sarebbe infranto se cessasse la tensione [*Spannung*] tra l'esistenza e la missione [*Beruf*], ossia tra come io sono e come io dovrei essere; esso esiste solo in quanto nostalgia dell'idea per la propria corporeità e scompare quando viene meno la separazione tra le due: solo se l'idea – resta idea, e l'uomo, o l'umanità, resta un'idea incorporea [*leiblose Idee*], solo così continua ad esistere il cristianesimo».[27] Il dominio dell'ideale e dell'amore disincarnato – il "cristianesimo" – pone l'uomo ai margini del suo stesso mondo e proprio per questo lo obbliga a rincorrere un miglioramento, una ricompensa, un "paradiso" che è sempre altrove: all'origine del tempo, alla fine della Storia. Quanta vita sprecano i membri del genere umano-femminile nell'attesa di qualcosa o qualcuno? Il paradiso, la rivoluzione, il vero amore… Ci si dà tempo soltanto per non affrontare la spaventosa qualità del divenire che rende inessenziale ogni progetto, ogni causa. Nella vita quotidiana dei civilizzati, gli avverbi di tempo sembrano condanne: "mai", "per sempre", "talvolta". Il tempo viene a pesare sul possibile, ci subordina alla durata, rappresenta la vera "caduta", il decadimento della materia, la frammentazione della vita e

dell'opera umano-femminile ai fini della conservazione sociale. Hegel: «Nel Divenire, tanto l'Essere unito col Nulla, quanto il Nulla unito con l'Essere, sono solo sfuggenti [dileguanti, tendenti a svanire]. Mediante la sua contraddizione interna, il Divenire coincide con l'Unità in cui Essere e Nulla sono rimossi [superati]; il suo *Risultato* è quindi l'*Esserci*».[28] Il divenire è la presenza del vivente che affronta se stessa e ne gode. Esso nasce dal movimento, da ciò che eccede l'uno, ossia dal due, dai molti, dalle reciproche e multiple relazioni tra gli elementi che assumono o innescano l'unicità del vivente. Il divenire può avere beninteso un carattere unitario, laddove emerga una coerenza, una logica tra le direttrici che esso prende e gli elementi che lo portano, però non ruota intorno all'uno, non individua e formalizza un'identità. Esiste un divenire molteplice dell'unico, ma non esiste un divenire di Dio. Ogni unicità pone un'invarianza. Lo fa almeno in potenza. Il che significa anche che ogni potenza pone il possibile di una o più unicità. L'invarianza ha a che fare con la continuità dell'unicità nelle dimensioni spazio-temporali, non con un'identità rigida. L'unicità è il medesimo in movimento, il quale si trasforma anche radicalmente, ma senza mai mettere in gioco la propria specificità. Ecco quindi che il divenire ci mantiene nel bacino comune della vita, come in un mare da dove emerga a sprazzi la balena bianca dell'unicità: mare in cui la superficie non rinnega mai le profondità. Deleuze e Guattari: «Divenire animale significa appunto fare il movimento, tracciare la linea di fuga in tutta la sua positività, varcare una soglia, raggiungere un *continuum* di intensità che valgono solo per se stesse, trovare un mondo di intensità pure, in cui tutte le forme si disfano, ed anche ogni significazione, significante e significato, a vantaggio d'una materia non formata, di flussi deterritorializzati, di segni asignificanti».[29] In realtà, non sempre si varca una soglia. La si può infatti trascinare con sé, la si può "deterritorializzare" a sua volta. È questa la presenza: essere sempre *in procinto di*; condurre intensità; rimettere in gioco continuamente la propria unicità usandola come una leva per sollevare il mondo – e farlo senza rinviarsi a un destino da verificare, datare. La soglia siamo noi e il mondo che ci attraversa. Ancora Stirner: «Io sono (…) attuale [*gegenwärtig*] (…) Il vero uomo non si trova nel futuro, in quanto oggetto da desiderare, ma è esistente e reale nel presente».[30]

Il "nulla creatore"

L'*homo sapiens* s'interroga sulle forme e sulla sostanza dell'esistente dagli albori della civiltà. Vi cerca un senso. Sceglie o s'impone una direzione. Si sente gettato nel mondo in modo quasi inopinato e crede che ci debba essere una necessità. Vive e muore come tutto il resto, con tutto il resto, ma non è convinto, ha paura, si percepisce solo, isolato dall'essenziale, e costruisce pertanto una serie di strutture, protesi, mediazioni per colmare lo iato tra sé e l'esistente. Si dà delle cause per convincersi di esserne l'effetto, oppure, in modo quasi autistico, si vuole come causa di gran parte degli effetti. Modella la pietra, governa il fuoco, ricostruisce senza posa gran parte del paesaggio. Si lega quindi ai suoi casamenti, ai suoi sistemi di pensiero, colleziona cose, fissa idee, ritiene di averla sfangata annettendosi i valori che egli stesso ha imposto al mondo.
Eppure, malgrado tutto questo lavorìo dell'umano, la compiutezza non sta nelle forme, nelle fissità, bensì nella trama dei percorsi attraverso cui si esalta e si rilancia la presenza del vivente. In altre parole, ciò che si chiama sostanza è l'insieme delle relazioni tra i vettori della cosiddetta realtà – ossia il movimento, i territori sempre mutevoli da cui emerge l'unicità – inteso sia come movimento della materia, sia come materia del movimento. Allontanatosi dalla natura, l'uomo ha perso (o superato) l'immediatezza che contraddistingue l'animale, vale a dire il fatto di esserci e di accadere per come si è. Ha posto dunque una distanza tra sé e tutto il resto salvando la pelle grazie al corpo sociale della specie. Ma un tale divario dà origine a tutti i processi che impongono un dover essere. L'uomo si sente in difetto, non crede più alla bontà della sua immediatezza e costruisce progetti per la propria "redenzione": si dà dei fini, si subordina ad un finalismo, ad una teleologia. L'uomo si perde così dietro le sue cause, le sue missioni: Dio, il sacro, la *causa sui*; altrettante linee o visioni che lo scavalcano, lo ingabbiano, allontanandolo tendenzialmente da se stesso e dalle sue affezioni più autentiche.
Nel mondo dei civilizzati, non si esce dalla linearità o dalla circolarità che è stata imposta al reale. Riusciamo solo, di tanto in tanto, a fermarci in un punto, ad inventare degli estremi, dei poli, all'interno di un intervallo momentaneo, e a farne scaturire una critica, un'esplosione. Incarnando quella critica – quell'insurrezione –, noi aboliamo la distanza verso noi stessi e verso il mondo, ci ammiriamo nel vorticare, eleggiamo il senso della nostra vita nella folgorazione di un istante, assumiamo il destino di un corpo, di una carne, e non ci vogliamo più altrove, se non proiettati in un tentativo di replica del medesimo scatenamento o ritrovamento.

In esergo e alla fine del suo *Der Einzige*, Max Stirner colloca un verso di Goethe: *Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt*[31] – in italiano, letteralmente: "Io ho posto la mia causa su nulla". Il termine tedesco *Sache* sta infatti per "causa", "missione", "questione", "oggetto", mentre *gestellt* è il participio passato del verbo *stellen* ("porre", "basare", "fondare"). Si noti poi che Goethe scrive "su nulla" (*auf Nicht*) e non "sul nulla" (*auf das Nichts*), come è stato invece malamente tradotto o interpretato in diverse occasioni. Il primo traduttore italiano dell'*Unico*, Ettore Zoccoli, rese ad esempio il verso goethiano addirittura con un roboante: «Io ho riposto le mie brame nel nulla»[32], e ancora nel 1971 capitava di ve-

der pubblicata un'antologia di testi sul pensiero anarchico che comprendeva una versione dell'*Unico* con la medesima inesattezza: «Io ho fondato la mia causa sul nulla».[33] Già più pertinente la traduzione francese di Henri Lasvignes del 1900: «Je n'ai mis ma cause en rien».[34]

La precisazione è doverosa, anche perché la fa lo stesso Stirner nel rispondere alla critica del *Der Einzige* avanzata da Ludwig Feuerbach: «Dalla frase di Stirner: "Io ho fondato la mia causa su nulla", Feuerbach arguisce "il nulla" e ne ricava che l'egoista [stirneriano] è un pio ateo (...). Ma è questo forse il caso di Stirner, se partendo da "nulla" non gli si accollasse "il nulla"?».[35]

Non si tratta di una sottigliezza, di una questione di lana caprina. Stirner usa il termine *Nichts* col fine di significare "niente", "per niente", "alcunché", e non certo per riferirsi al concetto di nulla. Non fonda quindi la sua causa *sul* nulla. Molto più precisamente, vuole affermare fin da subito che egli fa a meno di ogni causa, non accetta alcuna vocazione e non subordina se stesso ad un oggetto, ad uno scopo .[36]

Nell'aria fredda e tersa di dicembre, i pettirossi zampettano sui rami degli ulivi. Alcuni insetti sfidano l'inverno. I miei gatti vigilano, attendono prede incaute. Io sto a guardarli, "fisso vertigini", non mi attendo nulla. So, credo di sapere, avverto una presunzione: veniamo tutti da molto lontano e tutti insieme rilanciamo – in modo ottuso, "poetico" – questa cosa che si chiama vita. Intanto, l'erba intorno a noi avverte ogni flebile brezza, registra ogni respiro della terra, mentre il cielo azzurro sopra di noi resterebbe azzurro anche senza il volo della poiana. In tutto questo, sentire che c'è una continuità nella materia che si anima, e, allo stesso tempo, volere che la propria vita sia *infondata*, ossia senza ancoramento, senza rete di sicurezza ideologica; scoprire che è già così anche prima della nostra volontà. Rigettare o negare quindi ogni fondamento esterno, astratto. Accogliere tutto ciò che esiste. Espandere se stessi per godere di ogni

cosa circostante, oppure partire da ogni cosa per tornare a se stessi. Il che non significa limitarsi ad ammettere solo ciò che si riesce a toccare, a pensare, ma anche e soprattutto esporsi contro ciò che limita il nostro tocco, il nostro pensiero, esautorando tutto quel che ci asserve e ci subordina a Dio, allo "spirito dei tempi", ad una struttura sociale.

Verso la fine del breve cappello introduttivo al *Der Einzige*, Stirner chiude il preambolo su causa e dintorni affermando: «Lungi da me (...) qualunque causa [*Sache*] che non sia interamente la mia causa! (...) Il divino è causa di dio, l'umano è causa "dell'uomo". La mia causa non è né il divino, né l'umano, essa non è il vero, il buono, il giusto, il libero ecc., ma solo ciò che è *mio*, e non si tratta di una causa generale, ma – *unica*, come unico sono io. Non c'è nulla al di sopra di me!»; e al capoverso precedente: «Io non sono il nulla nel senso del vuoto [*Leerheit*], bensì il nulla creatore [*das schöpferische Nichts*], il nulla dal quale io stesso, in quanto creatore, creo tutto».[37]

Ora, già qui le cose sembrano complicarsi. Anzi, paiono entrare addirittura in contraddizione. Ma come? Dapprima Stirner ci dice che non ha alcuna causa cui aderire e poi viene a parlarci addirittura di un "nulla creatore" e di una causa "unica"? L'inghippo va indagato.

Le parole del filosofo tedesco mettono in discussione ogni finalismo. In particolare, esse sabotano ogni riferimento a valori sociali, morali. Il singolo individuo si scopre unico e giunge a ritenere uniche anche le proprie volontà, le proprie relazioni col mondo; non ha bisogno di riferirsi a cause esterne per dare un senso alla vita e a ciò che esiste; parte da sé e ritorna a sé incessantemente; non approva i criteri di valutazione astratti della società umano-femminile; rigetta il dominio dei valori sociali perché provengono da "verità", "ideali", "libertà" che tendono a limitare la sua potenza, la sua forza. La lotta per difendere e svi-

luppare la propria unicità, nonché per goderne in piena autonomia, diventa quindi la sua sola "vocazione", il suo unico metodo gnoseologico.

Il nulla creatore è la soglia su cui il mondo prende forma in me. È il piano – il territorio – su cui ciò che esiste si ferma a pensarmi, a vivermi, restando tuttavia sempre in una tensione, in un tentativo di ordine, lungo una linea di fuga che regola e seduce ogni andamento. Io mi approprio di questo spazio – di questo territorio infimo, immane – e ne faccio la mia tana, ma anche la mia stazione di lancio. Mi muovo in esso, intorno ad esso, ne faccio il mio corpo, la mia "biografia", e a partire da esso getto ponti, do forma a interi mondi, assumo il rigore di ciò che esiste (di ciò che esiste anche grazie a me), però non gli consento di soverchiarmi, tento di frenarne il più possibile la logica di dissolvimento, e mi spingo costantemente ai margini, sull'orlo del mio spazio, da cui entro in relazione con tutto il resto e dove il mio pensiero e i miei affetti diventano un'osmosi, un plasmare me stesso nel cosmo e il cosmo in me stesso e negli altri.
La soglia è il luogo della mia *tumultescenza*, ossia il piano su cui la mia unicità trova la congiunzione (non ideale, ma mia, unica) tra le mie tumescenze – i miei rigori gioiosi, carnali, ingovernabili – e il tumulto, l'insurrezione che mi scaglia oltre i limiti dell'esistenza e della società facendomi partecipe di ogni mio possibile.
L'attraversamento della soglia – l'andirivieni che la costituisce e la dissolve senza posa – è l'azione creatrice di questo "nulla" che si sa e si dice unico, il quale non si attarda a rappresentare i transiti (se lo fa, quando lo fa, è per trovare un ritmo, tenere il passo), e che si serve eventualmente delle descrizioni letterarie – poetiche – solo per trattenere una particola dei suoi godimenti, nonché per adescare, con forme proprie, nuovi complici e nuovi amanti oltre l'attualità stessa del proprio godimento.

Proprio alla fine del *Der Einzige*, Stirner prova a chiudere il cerchio riprendendo il concetto di questo "nulla" che creerebbe se stesso: «Io sono *proprietario* della mia potenza [*Gewalt*], e lo sono quando so di essere *unico*. Nell'*unico*, il proprietario ritorna al suo nulla creatore, da cui è nato. Ogni essere posto sopra di me, sia esso Dio o l'uomo, indebolisce il sentimento della mia unicità [*das Gefühl meiner Einzigkeit*] e impallidisce non appena risplende il sole di questa mia coscienza [*Bewußtsein*]. Se ripongo la mia causa su di me, l'unico, essa poggia sul caduco, mortale creatore di sé che se stesso consuma, e posso dire: Ho fondato la mia causa su nulla».[38]
L'unicità del vivente emerge quindi dalla corrente del divenire e va a creare una persistenza della materia, un addensamento di energie che sembra avere una sua specificità irriducibile, benché effimera. Rilanciando vita e morte – queste segmentazioni della materia "animata", questi affioramenti di senso –, la mia forza mi fornisce la consapevolezza per attraversare una specifica configurazione del cosmo. In tutto questo, bisogna però intuire la continuità tra gli unici, i rilanci, la capacità di ritagliarsi una soglia tra vita e morte aggrappandosi alla manica del divenire insieme agli altri – e senza mai prescindere dall'unicità degli altri.

Da quando esiste il pensiero simbolico, il mondo ha già tutti i nomi dell'unicità. Ma ciò non basta. Anzi, spesso è del tutto inutile per arginare la corrente. La materia vivente si ricombina senza posa e ricrea incessantemente un punto d'appoggio per ogni possibile. Certo, potrei immaginare che la mia unicità fosse già in opera agli albori del mondo – nel governo del fuoco, nell'invenzione della ruota –, così come potrei credere di avere già in essa, in me, nel mio divenire unico, la fine eventuale dei mondi. In effetti, potrei presupporre qualsiasi possibile, qualsiasi connessione, ma so benissimo che ciò non dice ancora nulla, e non dicendo nulla, con tutti gli sforzi patetici del caso, le mie illazioni mi portano ad assumere, con sempre più affetto e leggerezza,

l'avvento di ogni unicità, come un giocatore che accetti di giocare con un mazzo di carte truccato pur sapendo che è impossibile scoprire il trucco.

Il nulla creatore cessa di essere nulla – si nega in quanto nulla – non appena io possiedo la consapevolezza di emergere da esso in quanto unico. Il nulla diventa allora una sorgente: qualcosa si stacca dallo sfondo e questo qualcosa diventa l'intervallo, l'arco di un divenire – il mio.

La vita non è soltanto l'insieme degli sforzi che facciamo ogni giorno per salvarci il più possibile dalla morte, ma anche, e forse soprattutto, la cognizione di ciò che emerge con essa, in essa – la cognizione del moto su cui essa va ad innestarsi. In questo moto, la vita è disponibilità ad assumersi la propria unicità lungo il segmento di divenire che facciamo nostro.
Beninteso, quando parlo di disponibilità, metto nel novero del vivere la costruzione volontaria di uno spazio, di un territorio agibile, perché per me l'unicità non è l'affermazione di un'evidenza, bensì il consapevole, incessante e critico rifacimento della propria presenza vitale in ciò che Stirner definisce *Selbstgenuß*, ossia "godimento di sé", "autogodimento".

Ai primi di gennaio, una sera, dopo un improvviso peggioramento del tempo, inizia a nevicare. La cosa mi fa un effetto quasi straniante. Da una parte, sono contento come un bambino: esco quindi di corsa per godermi la neve che cade sugli ulivi, sul limone davanti casa, sulla mia vecchia Fiat. Dall'altra, sono preoccupato per il ghiaccio, la viabilità, per la condizione di isolamento che potrei patire. In vita mia, non mi era mai capitato di veder nevicare in questi luoghi della mia infanzia, dove son tornato a vivere di recente. Anche gli animali sembrano colti di sorpresa. Il mio cane, i miei gatti. Si muovono impacciati, quasi stralunati. Però poi il "branco" non ci mette molto a prendere

confidenza con la novità. L'indomani, mentre il cane si rotola nella neve e i gatti si aggirano curiosi, io faccio una lunga passeggiata per godermi la vista del paesaggio imbiancato. Non durerà per molto, presumo, quindi bisogna approfittarne, riempirsi gli occhi, farne un'esperienza gioiosa.
Lungo il cammino, noto diversi uccellini in cerca di cibo, soprattutto pettirossi. Al mio rientro decido allora di lasciar loro qualcosa da mangiare nell'aia, senza nascondermi il rischio che i tre gatti di casa possano approfittare bassamente della situazione. I pettirossi sono uccelli temerari. Quando sono affamati, possono avvicinarsi molto all'uomo e dimostrare un comportamento quasi spavaldo. I maschi, poi, son capaci d'azzuffarsi a morte per difendere il proprio territorio, sia coi consimili, sia con altri passeracei.
Morgana, la mia gatta più piccola, riesce a catturarne uno. Arriva in casa trafelata. Cerco di liberarlo dalle sue grinfie, ma è troppo tardi, gli ha già spezzato il collo. Ci gioca, lascia piume e penne in giro per le stanze, quindi dopo un po' lo lascia lì, non lo mangia, come fa invece con lucertole e topi. A quanto pare le piume le danno fastidio. Non lo trova appetibile. A quel punto, prendo il piccolo uccello morto e lo depongo sotto un ulivo, ricoprendolo con un po' di terra.
Quest'episodio, che al lettore apparirà quasi banale, sintetizza per me la semplicità – oserei dire: la disinvoltura immane, immanente – con cui gli animali sembrano vivere e morire.
Al di fuori della propria soddisfazione, c'è forse una causa esterna che induce il pettirosso a zampettare impavido sulla neve avvicinandosi pericolosamente a quelli che sono dei nemici naturali? E cosa spinge il gatto – che già gode di un'opulenta coabitazione con l'uomo – a cacciare, a catturare prede anche quando non ha fame, a conservare una sorta di diuturna vigilanza rispetto al mondo circostante? Gli animali si danno forse uno scopo esterno al proprio bisogno, alla propria continuità nello spazio?

I pettirossi sulla neve sono come macchioline rosse contro il fondo immacolato dell'imponderabile.[39] Attraversano il mondo e punteggiano l'inverno con un coraggio unico, il quale ci appare quasi sproporzionato se si pensa alla loro piccola mole. Forse la loro unicità sta nel godere di ogni momento senza possedere un pensiero. Voglio dire: magari un pensiero ce l'hanno pure, ma non lo possiedono, non lo fissano, lo lanciano sempre avanti, dinanzi a sé, oppure se lo portano fra le ali, a pretendere lo spazio, ad orientarsi col Sole, ad usare un intero cielo. Il gatto, dal canto suo, è un meccanismo davvero unico. Gode e vigila incessantemente sul proprio godimento. Si porta appresso l'esperienza e l'intelligenza di tutti i suoi simili – di tutti i gatti passati, presenti e futuri – e senza neanche aver bisogno di libri, Storia o governi. Inoltre, da migliaia di anni, sta facendo credere all'umana congerie di essere ormai un animale addomesticato, quando in realtà è lui a controllare e a indurre molte delle mosse dell'uomo. Vero animale stirneriano, il gatto usa gli elementi del mondo circostante per fondare il proprio territorio, il proprio "egoismo", e non sa davvero cosa farsene delle cause degli altri![40]
Viene alla mente un passo di Stirner in cui si pone l'accento sulla semplicità delle forze in gioco; forze che sembrano attestare, in modo traverso, e nonostante un rozzo antropocentrismo, il bacino comune tra i viventi, nonché la loro comunanza sempre possibile a partire dall'intersecarsi delle rispettive potenze, delle rispettive unicità: «Un uomo non è "chiamato" a nulla e non ha nessun "compito" [*Aufgabe*], nessuna "vocazione" [*Bestimmung*], così come le piante o gli animali non hanno una "missione" [*Beruf*]. Il fiore non ha alcuna missione da compiere, ma impiega tutte le sue forze [*Kräfte*] per godere e consumare il mondo meglio che può, cioè assorbe tanti succhi dalla terra, tanta aria dall'etere, tanta luce dal sole per quanto ne può ricevere e contenere. L'uccello non vive per una missione, ma usa le sue forze quanto più gli riesce: cattura coleotteri e canta come gli detta il cuore. Le forze del fiore e dell'uccello sono però ben poca cosa rispetto a quelle dell'uomo, e un uomo, che applicherà le sue forze per intervenire nel mondo, sarà ben più potente di un fiore o di un animale. Egli non ha una missione, bensì forze che si esprimono là dove sono, perché il loro essere [*Sein*] consiste solo nel loro manifestarsi [*Äusserung*] e possono restare tanto poco inattive quanto lo può la vita, la quale, se si "fermasse" anche solo per un secondo, non sarebbe più vita».[41]

Io, il pettirosso sulla neve, uno qualsiasi dei miei gatti… A partire dalle forze che applichiamo sul mondo e dalle connessioni che facciamo emergere dal fondale della vita, siamo tutti, ognuno a modo suo, un nulla creatore. Prima della nascita eravamo soltanto una potenzialità della materia, uno dei tanti possibili. Con la nostra nascita, il cosmo si è dato un concatenamento inedito, unico. Con ognuno di noi, è nato un singolare campo di forze. E queste forze hanno cominciato ad agire nel mondo, di concerto o contro le altre forze esistenti.
Ogni unicità è l'improvvisa colmatura di un possibile. Colma istanti, distanze. Tuttavia, non andrà mai dimenticato che l'unicità è tale soltanto se il vivente che crea se stesso, nella sua costruzione di autonomia, riesce a ritrovarsi e a vivere compiutamente nei flussi della materia che si ricombina senza posa.
«Qualora esistesse ancora una sfera superiore, sarebbe quella fra essere e non essere, il librarsi fra l'una e l'altra – un che di inesprimibile; e qui abbiamo il concetto di vita. Vivere non può essere altro. L'uomo muore, la materia rimane, l'anello intermedio, se si può dir così, fra materia e distruzione è scomparso, la materia diventa priva di determinazione e ciascuno si appropria ciò che può» (Novalis).[42]
Con la morte, la materia che forma il vivente ridiventa "priva di determinazione". Nel morire, i confini posti dalla mia epidermide, dalle mie affezioni e dal mio pensiero, saltano, scompaiono. La morte ridisegna i campi di forze e modifica le connessioni tra gli elementi del cosmo. In qualche modo, essa è una porta che

si spalanca sull'ulteriore: l'unicità che marcava il vivente viene eliminata, sottratta, aprendo lo spazio ad un ulteriore "nulla creatore", ad un nuovo processo di addensamento della materia. Il movimento è inarrestabile. Il vivente che muore cede il posto a nuovi sussulti della materia, la quale non fa altro che produrre continui squarci contro il fondale nero dell'indifferenziato.

Orme sulla neve. Traiettorie che s'intersecano e producono brillamenti, buchi neri. Picchi improvvisi di energia. Impronte che svaniscono, nel vento, col disgelo, coperte da altre tracce, senza fine, riproponendosi però puntualmente in nuove forme, dentro altre cornici, emergendo nel poema, nel fiore, negli ammassi stellari.
Ad ogni passo, in ogni andamento: un segno, uno sprazzo, e il tentativo sovrano di convogliare tutto all'interno di un territorio, di una radiazione.
Io muoio. Il pettirosso muore. La potenza si trasforma. In tutto questo, qualcosa passa, si trasmette, muovendosi senza causa da un addensamento all'altro, da un campo di forze all'altro, e facendo sì che nel mio corpo si riverberi il collasso di una stella. In un tale movimento, io mi pongo una sola finalità, una causa mia, egoistica: godere di me stesso compiutamente, entrando nel movimento feroce e meraviglioso di quel collasso stellare e facendomi nucleo, a mia volta, di una potenza avvolgente, erogante, tale da rendermi consonante col mondo circostante, nonché in un rapporto affettuoso verso i miei stessi limiti, le mie stesse contraddizioni. Sentirmi unico, certo, ma anche ponte, connessione, punto di rilancio di ogni unicità possibile.
«Io non voglio una copia, né un influsso, io voglio me, dalla mia anima deve scaturire qualcosa di totalmente unico, anche quando c'è una falla nell'aeromobile privato. Con le cose non posso metter mano a niente, una cosa costringe a tutte le altre. Sta nella fiumana, e terribile è l'immensità di un punto» (Carl Einstein).[43]

Volontà contro volontà

Ogni singolo vivente, per godere compiutamente della propria vita, in situazioni specifiche costruite lungo lo snodarsi della propria esistenza, deve ingaggiare una lotta contro la necessità e le costrizioni sociali. La sua singolarità emerge dal bacino comune della vita e acquisisce una potenza del tutto proporzionale alla propria consapevolezza. Ogni esistenza – ogni ente consapevole di sé – si muove infatti su di un piano che fa spazio al divenir potenza della propria unicità. Conscio della propria potenza, il singolo vivente finisce così per contrapporre il proprio vantaggio, in modo più o meno efficace, al mondo circostante. La sua ricerca di compiutezza si svilupperà quindi affrontando i limiti e le contraddizioni che emergono dalle sue relazioni con l'esistente. Per far ciò: avrà bisogno di risultare deciso (e anche spietato) senza perdere in lucidità; dovrà imparare ad amare se stesso, a non avere pietà per le proprie insufficienze; non potrà avallare le mancanze degli altri quando queste lo diminuiscono; s'impegnerà inoltre a costruire un territorio e un'autonomia per la propria unicità. In altre parole, dovrà farsi *egoista* e porre al di sopra di ogni altra cosa la sua ricerca di senso, di gioia, di soddisfazione.

Egoismo, egoista. Max Stirner introduce questi termini nel dominio della filosofia ed è lo scompiglio, lo scandalo. Dopo di lui, non è più tollerabile una teoria che possa permettersi di giocar sporco con il singolo vivente in nome di un'istanza sociale.
Nel punto in cui idea e corporeità si congiungono, annientandosi e rinascendo come unicità in movimento, il sacro viene infranto, la fissità delle idee muore e il vivente acquisisce una meravigliosa nudità di pensiero. Il territorio dell'unicità, una volta distinta la sua autonomia, la sua sovranità, è attraversato da una immanente capacità di senso. In un tale territorio, il campo di forze dell'unico e l'unicità delle forze in campo entrano in un rapporto dinamico, incessante, che muore solo quando si esaurisca la consapevolezza che ne è il comburente.

Per Stirner: «Egoistico non significa attribuire ad una qualsiasi cosa un valore suo proprio o "assoluto", bensì nel cercare in me il suo valore».[44] La cosa, qualsiasi cosa, si scioglie dunque in me e non io in essa. Cerco in me il suo pregio, la sua potenza. Non cerco me nel suo prezzo, nella sua convenienza. Parto da ciò che ritengo di meritare ai miei stessi occhi, i quali son composti da tante visioni, da tanti possibili fuochi. Non valorizzo il modo d'uso di ciò che so o di ciò che possiedo per infondere potenza al mio respiro. Io già so, io già sono nel movimento della mia unicità. Non ho bisogno di scambiare il mio senso (o i miei sensi) con un valore a senso unico, univoco, unilaterale. Io resto aperto ad ogni vita, ad ogni possibile. Non mi chiudo in una generalità del valore. Nego l'economia del cuore e bestemmio il cuore dell'economia. D'altronde, non faccio sconti ai miei affetti, non possiedo una casa dove regolare le incertezze, né tanto meno permetto al vento di trasportarmi in destini stranieri.
L'annientamento del "sacro", ossia delle astrazioni che subordinano il vivente, costringendolo dentro strutture normative, è il primo passo dell'unico che si riconosce tale. È la sua prima mancanza di misura rispetto all'ordine, rispetto all'idea di ordine che

non è sua propria.
Nella dismisura delle proprie pretese, l'unico si vuole egoista e mette in discussione ogni mediazione tra sé e il mondo, tra sé e le idee del mondo. Secondo Stirner, l'egoista è «un uomo che, anziché vivere per un'idea, cioè per qualcosa di spirituale, sacrificandole il proprio vantaggio personale, serve invece quest'ultimo».[45]
L'egoista è quindi un partigiano della materia, della corporeità (la propria, quella degli altri), nonché un fautore di tutte quelle idee che gli permettono un compiuto godimento di sé. L'ego che lo costituisce non è una barriera, né un traguardo, bensì un continuo rilancio nell'uso del proprio corpo, della propria materia. Il corpo dell'egoista – la sua carnalità – diventa il territorio dove l'Io si scioglie nell'abbraccio col mondo senza rinunciare in nulla alla propria soddisfazione.
Nella volontà dell'abbraccio, io mi apro al mondo affinché il mondo non arrivi a chiudermi in un'idea preconcetta dell'Io. In una simile dinamica, il pensiero dell'apertura è un pensiero sovrano. In essa, l'abbraccio col mondo si rivela un continuo sconfinamento, un ostinato debordare dal vaso della propria unicità. Ora, benché ci sia stato un tempo in cui l'uomo si è cercato al di fuori di sé, io ormai respiro e palpito nella certezza di essere "l'immensità di un punto" situato lungo il crinale di tutti i miei possibili. Ero stato un vuoto, una latenza, un essere pieno di colpa e sotterfugi. Oggi, invece, cammino lungo i bastioni del pensiero (del mio stesso pensiero) e cerco di ritrovarmi in pieno accordo coi corpi passati, presenti e futuri della mia presenza.
Ponendo la dismisura dell'egoismo, e delineando il percorso che porta al godimento di sé, Stirner contrappone l'unico all'uomo ideale, astratto e incorporeo del pensiero sociale: «Ero spregevole, perché ho cercato il "meglio di me stesso" al di fuori di me; ero inumano [*Unmenschliche*], perché ho sognato 1'"umano"; assomigliavo a quelle persone pie che bramano il loro "vero io" restando pur sempre dei "poveri peccatori"; pensavo me stesso

solo in rapporto agli altri; insomma, io non ero tutto in tutto [*genug Ich war nicht Alles in Allem*], non ero – unico. Adesso però smetto di considerarmi inumano, smetto di compararmi e di lasciarmi comparare all'uomo, smetto di riconoscere qualcosa al di sopra di me (...)! Sono stato l'inumano, ma ora non lo sono più, sono l'unico, anzi, per il tuo raccapriccio, io sono l'egoista, ma non l'egoista che si lascia rapportare all'umano, all'umanitario e al disinteressato, bensì l'egoista in quanto – unico».[46]

Il fine non rende poetici i mezzi. C'è ragione di credere, infatti, che non ci si possa limitare a credere in una ragion critica per muovere il mondo. Ci vuole una spinta, una leva. Bisogna applicare una forza adeguata all'andamento che si vuole imprimere al proprio moto. La critica deve diventare un vettore, un sorriso, e i mezzi vanno rapportati senza posa alla qualità della ricerca.

Io non credo in un rumore indistinto. C'è un'emergenza di senso nel cosmo, sennò non esisterebbero le galassie. Non c'è Dio, forse non c'è un fine, ma esiste senz'altro un'incontestabile continuità, un'adiacenza di energie, forze, materia. In tutto ciò, ci sono addensamenti – come gli esseri viventi sulla Terra – che sviluppano e difendono dei campi di forze. La poesia è un'intensità del mio campo di forze in relazione agli altri e si riferisce alla strategia, alle tattiche per sviluppare i movimenti, le forze, e non soltanto alle forme o agli stili che assume la mia ricerca di senso.

L'egoismo è la costruzione, lo sviluppo e l'attraversamento di un mio personale campo di forze. Certamente, questo territorio può essere percorso da forze a me estranee, avere dei punti di tangenza con altri mondi, oppure divenire parte di un insieme più ampio. In tutto questo, esso rimarrà comunque sempre disegnato (e occupato) dal mio godermi autonomamente sia ciò che attraverso, sia ciò da cui vengo attraversato: «Quando il mondo m'intralcia (e lo fa, lungo la mia strada, in ogni dove),

io lo consumo per sedare la fame del mio egoismo. Tu per me non sei altro che il – mio alimento, cosi come anch'io vengo divorato e consumato da te. Noi abbiamo, l'un con l'altro, un solo rapporto, quello dell'*utilità*, dell'usabilità, del beneficio. Noi non ci dobbiamo niente *l'un l'altro*, perché quel che in apparenza io debbo a te, lo devo semmai a me stesso. Se ti mostro un viso allegro, al fine di rallegrare anche te, è a *me* che interessa la tua allegria e il mio viso serve il *mio* desiderio; a mille altri, che non intendo rallegrare, non lo mostro affatto».[47]

L'atteggiamento dell'unico è focalizzato quindi sull'uso che egli fa del mondo, sulla sua capacità e volontà di "consumare" tutti gli elementi che lo circondano (viventi, cose, saperi, ecc.), finendo magari per urtare contro gli spigoli del destino e nondimeno ritrovandosi sempre oltre, cocciuto, rigoroso, esultante, in un oltre che però è già qui, sempre possibile, mai altrove.

L'uso egoistico dell'esistente segna la sua prassi, il suo territorio, la sua ricerca di intensità. L'egoismo dell'unico non alza però muri; occupa il mondo, ma non lo depreda, né tanto meno lo isola in un ottuso solipsismo. Si deve infatti considerare l'incidenza degli altri e del loro egoismo, l'incontro e lo scontro delle diverse volontà in gioco, in modo da costruire il miglior concatenamento possibile tra il proprio egoismo e quello degli altri. Non si gioca da soli. Lo sviluppo della propria singolarità implica sempre una modificazione intensiva ed estensiva nei rapporti con l'alterità.

A questo punto, si potrebbe cadere nella tentazione di tracciare un parallelo tra Stirner e certe istanze del libertinismo filosofico, attribuendo al filosofo tedesco una "scelleratezza" teoretica che lo avvicinerebbe a Sade. In realtà, Stirner, pur affermando la potenza dell'egoismo e una sua tendenziale "naturalità", pur attaccando l'amore "cristiano" in tutte le sue forme (comprese quelle laicizzate), non nega le passioni affettuose del singolo, non le estromette dal suo orizzonte, ma le aggancia semmai all'immediatezza del sentire e all'effettività del proprio godimento. Tra le

pagine dell'*Unico*, a tal riguardo, si trovano passi illuminanti, memorabili, come ad esempio il seguente: «Anch'io amo gli uomini, non solo alcuni singoli, ma ognuno di essi. Però io li amo con la consapevolezza dell'egoismo; li amo perché amarli *mi* rende felice, io amo perché l'amore è per me naturale [*natürlich*], perché mi piace. Non conosco alcun "comandamento d'amore". Provo *compassione* per ogni essere sensibile, e il suo tormento mi addolora, il suo sollievo mi conforta: io posso uccidere, ma non torturare».[48] O ancora: «Non devo forse io avere un vivo interesse per la persona di un altro, non deve starmi a cuore la *sua* gioia [*Freude*], il *suo* bene, non deve il godimento [*Genuss*] che gli procuro valere per me più dei miei stessi godimenti? Anzi, io posso sacrificargli con gioia innumerevoli piaceri, posso rinunciare a moltissime cose pur di accrescere il *suo* piacere e, per lui, posso mettere a rischio ciò che per me, se egli non esistesse, sarebbero le cose più care: la vita, il benessere, la libertà. Il mio piacere e la mia felicità consistono davvero nel rallegrarmi della sua felicità e del suo piacere. Però io non gli sacrifico *me stesso*; rimango invece egoista e – godo di lui».[49]

Incentrato su una sorta di rassegna enciclopedica delle possibilità reali in fatto di godimento e combinatorie sessuali, l'estremismo di Sade – la "mostruosità" di opere come *La Nouvelle Justine* e *Les 120 Journées de Sodome* – non risiede tanto nella praticabilità immediata delle sue narrazioni libertine, ossia nell'accessibilità ai metodi (e alle impunità) che esse raccontano, quanto nella rubricazione stessa dei diversi atti, nella crudeltà che trascende e annienta razionalmente qualsiasi umanesimo, qualsiasi poesia, in un continuo rilancio verso il limite del godimento – limite che è costituito, chiaramente, dalla morte (o dalla rappresentazione della morte) di coloro che sono meri oggetti di piacere tra le mani del libertino.
Nei testi sadiani, emerge un'area di latenza dell'umanità (che è soprattutto un'inconsistenza della politica, dell'etica), dove la

Legge viene sospesa e sostituita dalle regole di una specifica comunità di gaudenti. Per queste regole, soltanto il libertino consapevole di sé ha diritto ad una libertà totale, mentre a tutti gli altri viene lasciata unicamente quella che potremmo definire *forza-lavoro sessuale*, la quale resta sempre, e non solo nominalmente, alla mercé del desiderio sociale dominante. Permane quindi un rapporto gerarchico di assoluta subordinazione tra forze sessuali asimmetriche, sostanziato teoricamente, in modo meccanicistico, da un rimando continuo alla Natura, ad un giusnaturalismo dozzinale: il mio desiderio esiste, si afferma, quindi *è*, non potrebbe non essere, ed è la Natura a volerlo, a svilupparlo, a far sì che io lo esaudisca tramite gli altri e (se necessario) anche contro gli altri – questo, in estrema sintesi, il nucleo del pensiero sadiano.
Rispetto a Sade, c'è quindi in Stirner un'inclinazione a godere dell'altro tenendone ben presente la volontà e accettandone parimenti il relativo egoismo. In Stirner, si tratta sempre di volontà *contro* volontà: io ti uso per accrescere il mio godimento, ma, allo stesso tempo, so anche che tu potresti usare me per accrescere il tuo piacere, quindi, noi due, dovremo trovare un'intesa, costruire un'area in cui interagire o dirimere gli eventuali conflitti. In Sade, invece, non esiste reciprocità: la volontà del libertino annienta totalmente quella dei viventi assoggettati al suo desiderio, oppure (come nel pamphlet: *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*) si propugna un progetto universalista di razionalizzazione radicale delle pulsioni umane restando pur sempre all'interno di una cornice normata, statuale.

L'egoista è questa maschera che sono io – una maschera che viaggia davanti a me, che si situa intorno a me, affermando ogni volta l'immediata presenza di ciò che sono: accadimento e propagazione del campo di forze che è la mia potenza.
Ciò che io definisco maschera è il processo che unisce le varie manifestazioni del mio egoismo creando un territorio il più

possibile "amico". La maschera è un me stesso inestirpabile. È la coda di pavone del destino con cui vado a braccetto. È l'eco delle fusa che mi va facendo il mondo – quel mondo che io accolgo, coccolo, interrogo ed esalto nel mio proprio egoismo. Potrei calarla sul volto, indossarla, ma non lo faccio, non ne ho bisogno; la maschera viaggia con me, manifesta la mia presenza e non nasconde nulla del mio esserci. Allo stesso tempo, mi consente lo smascheramento di ciò che vorrebbe legarmi a un'identità sociale: evito infatti, grazie ad essa, una rappresentazione nominalistica della mia unicità.
In altre parole, l'egoismo è l'insieme dei percorsi che rimanda al mio volto, al mio sorriso, alle mie lacrime, pur trascendendoli sempre in ogni ulteriore espressione del mio divenire. Pertanto la maschera non è ambiguità, doppiezza, bensì continuità di ciò che mi rende unico: emergenza di Dioniso, scintillazione dionisiaca all'appuntamento quotidiano con l'unicità, non in quanto archetipo, nostalgia o mera macchina mitologica, ma come esuberanza nell'affrontare con determinazione se stessi e l'esistente amando ogni possibile e non tollerando alcun impossibile.

L'egoismo, in senso stirneriano, è un processo di appropriazione critica del mondo, ma anche una tattica difensiva. In questo territorio chiamato "Io", non solo si caccia o ci si accoppia con le idee e i corpi degli altri, ma si progettano vie di fuga e si erigono barricate (non solo virtuali) contro ciò che impedisce, frena o regolamenta il godimento di se stessi.
L'egoismo è prerogativa e parte integrante di ciò che Stirner definisce la *proprietà* dell'unico. Per proprietà, bisogna intendere l'insieme dei possedimenti e delle facoltà proprie dell'egoista. In tale concetto, rientra quindi sia il possedere le cose del mondo, sia la peculiarità (la "natura") del singolo. Il concetto torna innumerevoli volte nel corso della trattazione, però Stirner impiega, quasi indifferentemente, due termini diversi per indicarlo: *Eigentum* e *Eigenheit*. Non c'è infatti a prima vista una marcata differenza tra i due. In realtà, il primo, presente pure nel titolo della sua opera maggiore, sembra riferirsi maggiormente al territorio dell'unico, quindi ai suoi attraversamenti, ai suoi possessi, ai suoi "oggetti", mentre il secondo pare designare soprattutto i modi e le qualità con cui l'unico si relaziona col mondo. *Eigentum* avrebbe quindi a che fare specialmente con la spazialità dell'unico e del suo egoismo, mentre *Eigenheit* riguarderebbe anzitutto le modalità del suo esserci, del suo autogodimento: «(...) la mia proprietà [*Eigenheit*] è tutto il mio essere, tutta la mia esistenza [*Dasein*]; sono io stesso. Libero da ciò di cui mi sono *sbarazzato*, io sono proprietario di quel che ho in mio *potere* [*in meiner* Macht *habe*] o di ciò che sono in *potenza* [*Ich mächtig bin*]. *Mio proprio* [Mein Eigen] lo sono sempre, in ogni circostanza, purché io sappia di possedere me stesso e non mi getti in pasto agli altri».[50]
Nella vastità del mondo, l'unico si ritaglia dunque il proprio territorio e lo fa senza alcuna remora di tipo morale. Impiega la sua potenza per ottenere un risultato immediato, per soddisfare i suoi bisogni, le sue brame. Nella prospettiva dell'egoista stirneriano, il mondo esiste per essere attraversato, conosciuto, "usato", e i limiti dell'esistente vanno contrastati per impedire che possano ostacolare l'unicità e l'autonomia del singolo: «Se noi intendiamo riscattare il mondo da tante illibertà [*Unfreiheit*], lo vogliamo per noi, non per il mondo: infatti, non essendo salvatori del mondo per mestiere o per "amore", noi vogliamo solo strapparlo agli altri. Vogliamo farlo *nostro*: esso non deve più essere *servo* di Dio (della Chiesa) né della legge (dello Stato), ma *nostro proprio*; perciò cerchiamo di "conquistarlo", "occuparlo", e metter fine alla forza [*Gewalt*] che ci rivolge contro rendendola vana, in modo da andarle incontro e "arrenderci" ad essa non appena ci appartenga. Una volta che il mondo sarà nostro, non userà più la sua forza *contro* di noi, ma *con* noi. Il mio egoismo ha interesse a liberare il mondo, ma per far sì che quest'ultimo diventi – mia proprietà [*Eigentum*]».[51]

Dalle origini della civiltà umana, il concetto di libertà concerne lo stato e la qualità delle relazioni che il singolo vivente intrattiene col suo mondo di riferimento. L'idea di libertà, in ogni epoca, ha a che fare infatti con l'uso dello spazio-tempo che un'individualità o una comunità umana può dedicarsi o deve accettare in un determinato contesto storico, sociale, "allargato". È quindi un àmbito di autonomia generico, spesso sommario, ideale, vincolato sempre all'accoglimento di una struttura etica, la quale viene costruita e regolata a sua volta da un insieme di fatti e atti normativi (costumi di un popolo, leggi scritte, ecc.).
L'idea classica di libertà era connessa al benessere della comunità di riferimento (la *polis*) e all'incidenza del fato, visto quest'ultimo come ordine ineluttabile di tutte le cose. Sul piano di consistenza di un tale ordine, dove si giocavano i rapporti tra uomini e dèi e tra bene e male, l'uomo poteva sempre optare per l'affermazione di un ideale, per la cura corporale e spirituale di sé, in una parola: per la "libertà" di accettarsi onorando il proprio destino.
Con il cristianesimo, invece, la libertà dell'uomo viene agganciata alla salvezza dell'anima, diventa il rovescio del "peccato originale", resta legata alla misericordia di Dio ed è subordinata all'espansione e alla conservazione dell'*ecclesia* cristiana, ossia della comunità confessionale e delle sue strutture di governo. Nella dottrina cristiana, il determinismo fatalistico degli Antichi viene superato introducendo il concetto di libero arbitrio: l'uomo acquisisce la libertà (e la responsabilità) di salvarsi, di operare secondo giudizio per la salute della propria anima. Il libero arbitrio va dunque considerato il fondamento teologico dell'idea astratta e positiva di libertà che prenderà poi forma nei sistemi di pensiero razionalisti della modernità. La Riforma luterana, in senso opposto, metterà in discussione il libero arbitrio e sosterrà la predestinazione, reintroducendo così degli elementi deterministici; tuttavia, allo stesso tempo, legherà la salvezza dell'anima alla fede e non più alle opere dell'uomo, così da produrre un

affrancamento morale del lavoro e degli affari umani dal dominio religioso e, di conseguenza, uno sviluppo storico delle libertà economiche.
Il declino del feudalesimo – e la progressiva rottura della sua staticità sociale, delle sue economie di sussistenza e dell'unità teologico-politica che lo governava – ha implicato una frammentazione dei valori sociali e una proliferazione, un'accelerata riproduzione dei loro frammenti. L'incrinarsi delle strutture feudali genera infatti molteplici istanze di libertà e apre nuovi territori all'esperienza e al pensiero umani. In realtà, la struttura fondamentale della società cambia lentamente, se si eccettuano beninteso i nuovi contesti urbani, tuttavia s'intensificano la mobilità e la circolazione dei suoi diversi elementi: emergono istanze sociali che attivano un dinamismo inedito (la borghesia cittadina, il ceto affaristico proto-capitalista) e ogni elemento sociale – sia esso uomo, cosa o idea – diventa progressivamente valore e processo di valorizzazione dell'esistente.
Con l'affiorare delle dinamiche capitaliste, si afferma dunque una libertà legata a doppio filo alla circolazione economica dei valori prodotti dall'uomo, ivi compresi i valori "umani", "culturali". A partire dal Basso Medioevo, l'impulso socioeconomico dato alla circolazione dei valori (merci, denaro, idee, forza-lavoro contadina che si va inurbando) comporta infatti una maggiore libertà di movimento e di opinione in capo ai soggetti sociali emergenti. L'individuo diventa vettore e riproduttore di valori sociali sempre più astratti e normati, anche per via della generale razionalizzazione degli apparati statali. Nella sfera politica, ogni individuo viene quindi assoggettato progressivamente al diritto positivo degli Stati, ma acquisisce di rimando un controvalore in libertà, in diritti soggettivi da poter "spendere" nella vita quotidiana.

La libertà, in quanto costruzione storica o tendenza ideale, resta in parte sempre esterna a chi ne è titolare e pone invariabilmen-

te una dipendenza, una mediazione, una gestione sociale delle facoltà singolari o di gruppo.
In àmbito allargato, io sono libero solo se accetto i limiti sociali della libertà, i quali sono sempre dei limiti eteronomi allo sviluppo reale della mia libertà.
Nello scontro che viene a stabilirsi, non solo idealmente, tra la libertà e le sue regolamentazioni sociali, nascono e si sviluppano storicamente molte delle pratiche radicali che si pongono in una dinamica rivoluzionaria e di compimento dell'umanità.
Si comprende peraltro assai facilmente perché «tra libertà e proprietà [*Eigenheit*] vi sia un divario più profondo della semplice differenza di parola».[52] Mentre la prima mi riconduce forzatamente ad una regola comune e alle strutture sociali che la convalidano, la proprietà del mio essere unico resta continua apertura su ciò che io sono, sulla mia potenza, su ogni mio possibile.
Se la libertà viene costruita a partire da un riconoscimento e da una tolleranza del medesimo, in dinamiche che tendono ad appiattire le volontà singolari, la proprietà dell'egoista stirneriano emerge invece da ogni addensamento umano che ponga una prassi di creazione o di rifacimento del mondo nell'affermazione unica e perentoria della sua continuità di vivente. Per cui: «Pensateci bene e decidete se volete mettere sulla vostra bandiera il sogno della "libertà" oppure la risoluzione dell'"egoismo", della "proprietà" [*Eigenheit*]. La "libertà" suscita la vostra rabbia contro tutto ciò che voi non siete; l'"egoismo" vi chiama a *gioire* di voi stessi, a godere di voi stessi; la "libertà" è e rimane un *anelito*, una lagna romantica, una speranza cristiana nell'aldilà e nel futuro; la "proprietà" è una realtà, che *da sé* rimuove ogni illibertà che vi ostacola il cammino. (...) Come *proprietari* [Eigene] siete *veramente liberi da tutto*, e ciò a cui avete aderito, voi lo avete accettato, per vostra scelta e a vostro piacimento. Il *proprietario* è il *libero nato* [*der* geborene Freie], il libero per natura [*der Freie von Haus aus*]; il libero, invece, è solo un *maniaco della libertà*, un sognatore e un esaltato».[53]

Che cosa ci rimane se mettiamo da parte l'identità che ci viene cucita addosso dallo Stato, dalla società, se accantoniamo il dover essere, se ci neghiamo ad ogni modello sociale di conformità ontologica, identitaria?
Ci rimane la compiutezza di tutti quei momenti in cui sorprenderemo il destino e la "perfezione" di tutte quelle situazioni in cui ci scopriremo sempre in anticipo di una follia, di un concetto, di una poesia. E qui la locuzione "in anticipo" non sta ad indicare una banale avventatezza o un qualche credito nei confronti della vita, bensì un saper situarsi nel mondo al fine di cavalcare la trasformazione senza che essa giunga a mediarci, a moderarci.
Identità è parola che stabilisce un recinto, una rigidità, un accontentarsi, laddove l'unicità dà rigore al movimento che rilancia continuamente la singolarità, il *divenir proprio* del singolo, e lo fa godendo di sé già al di qua dell'appagamento, della "causa".
Bisogna capire che si è unici continuamente, compiutamente, senza darsi il fastidio di rincorrere l'essere, un essere. Tutti i viventi possono godere di se stessi e dei molti unici che sono stati e sempre saranno in quel movimento che si afferma prima di ogni nome e che noi umani finiamo per vincolare ad un senso, ad un insieme di segni.
Bisogna dismettere la maschera "sociale"; farla diventare un elemento del territorio, della *proprietà*. Non accantonarla, intendiamoci, bensì tenerla accanto a sé, come potenza del proprio corpo, del proprio volume di affetti e riflessività; considerarla quindi alla stregua di una corteccia, di un rampicante, di un'orma decisiva. Uccidere in essa Dioniso senza torturarlo, senza cioè accanirsi sulle sue spoglie simboliche, sulla sua macchina mitologica. Esaltare così il proprio ritmo, il proprio andamento, facendo a meno di una direzione eteronoma.
L'unicità del vivente sta nel suo dare continuità al proprio andare, al proprio "ritornello", tornando a se stesso, sempre, costantemente, e gioendo ogni volta di quest'eterno ritorno dell'unico.

(Parlo di ritorno, ma in realtà sono sempre stato qui, anche prima di essere costretto a interrogarmi sulla mia maschera, sul mio tentativo di unicità. D'altronde, come potrei tradire la consapevolezza che mi arrivò da adolescente grazie all'evidenza e all'appropriazione di ciò che già ero o stavo divenendo? Evidenza del mio divenire unico, intendo, esplosa in quegli anni anche attraverso la lettura-grimaldello di Stirner.)

Il divenir proprio dell'unico

Mi rendo conto che sto girando intorno ad una questione capitale, che è quasi impossibile da sbrogliare, nonché sommamente ironica. Lo stesso Stirner indugia per decine e decine di pagine intorno alla stessa questione (eludendola in gran parte), ossia: come spiegare, come dire l'evidenza dell'unicità? Anzi: come spiegare un'evidenza predicativa ("io sono unico") che ha pur sempre un nucleo irriducibile e, diciamo, ante-predicativo? Si può dire, si può trasmettere un'evidenza mediante l'uso di un qualche linguaggio? Vi possono essere delle parole per dire l'unico senza diminuirlo, senza sfociare nel più banale nominalismo? E, soprattutto, come si arriva a sentire, a "individuare", a voler dire un'evidenza come la propria unicità?

Pensare l'unicità significa isolare e sottolineare una parte, un elemento specifico dell'esistente, il che statuisce già una distanza tra l'unicità stessa e chi la pensa, nonché tra il pensiero dell'unicità e tutto il resto. Se io mi penso come unico, il pensiero della mia unicità e i fatti che ne derivano mi individuano e mi lasciano individuato rispetto al cosmo; stabiliscono quindi una separazione essenziale tra me e il mio stesso mondo, oppure ne prendono atto e tendono a categorizzarla. Una tale separazione porta in sé due movimenti (due prospettive) che si compenetra-

no o si combattono: da una parte, si vive la distinzione in oggetto come una sorta di dissociazione, di divorzio rispetto ad un presunto bacino originario tendenzialmente onnicomprensivo; dall'altra, si parte proprio da questa separazione per esaltare la propria specificità e quella di alcuni elementi del mondo, cercando nel contempo di sviluppare una visione d'insieme sempre più dettagliata.
L'unico, quindi, è tale sempre in un rapporto: esiste lui ed esiste tutto il resto; affermando la sua unicità, egli stesso afferma l'alterità che è esterna al suo corpo e che, in quanto oggetto del suo pensiero, fonda un dualismo pressoché irriducibile. Detto altrimenti: io e il mondo siamo due, e in questo due, nel rapporto tra me e il mondo, alberga sempre un molti. Pertanto l'io, qualsiasi io, non sarà mai completamente un'autocreazione, ma potrà sempre essere il nodo di un proprio compiuto godimento.

Dentro i confini di un discorso che resta alla ricerca di punti fermi – e usando un linguaggio che Stirner, in modo dispregiativo, definisce "cristiano" in più punti della sua opera – non si riesce e non si riuscirà mai a dire il movimento, l'emergenza dell'unicità, ma solo a darne una designazione, una descrizione sommaria – necessaria sì per porre dei segnavia, ma sempre manchevole, sempre da reindirizzare: «La proprietà [*Eigenheit*] racchiude tutto ciò che è proprio e riporta in onore ciò che il linguaggio cristiano [*christliche Sprache*] ha disonorato. La proprietà non ha però un criterio di misura ad essa estraneo, poiché non è affatto un'*idea*, come invece la libertà, la moralità, l'umanità, ecc.: essa è solo una descrizione del – *proprietario* [*eine Beschreibung des* – Eigners]».[54]
Si tenta di dire la proprietà dell'unico e di riportarne generalmente la sua manifestazione, ma così facendo lo si chiude in un'idea generale dell'unicità, la quale, pur di non morire nell'astrazione, giunge a fondare una sorta di unicità qualunque, di unicità comune: vero paradosso nel nostro essere i cronisti della propria singolarità.

Eppure, è proprio all'interno d'un simile paradosso – lungo il movimento innescato da questa apertura ineludibile – che l'unico si riconosce e si vuole come unico. Abbiamo qui infatti l'innesco di una dinamica relazionale che, da una parte, fa emergere l'unicità propria di chi si muove e si pensa a partire dalla propria singolarità; dall'altra, invece, una tale dinamica pone un insieme di unicità potenziali (di unicità qualunque) che va a comporre, agli occhi dell'unico, il meglio, il bello e il senso stesso dell'alterità.
In quanto unico, io mi apro all'altro quando quest'ultimo incarna una chance ulteriore per la mia unicità. In tal caso, lo faccio entrare nel mio territorio e metto in gioco insieme a lui, o addirittura per lui, la mia proprietà (l'*Eigenheit* stirneriana), senza però mai diminuirmi.

Quando mi riferisco alla mia unicità, intendo sempre la singolarità delle forze coerenti che danno forma e sostanza al mio mondo di pensieri e alle mie relazioni col mondo. Però non mi limito a dire: io sono unico. Per me, infatti, l'unicità non è un bunker ideologico, non è un articolo di fede, non è una volta per tutte. Dico quindi più propriamente: io vivo la mia unicità, mi metto al mondo attraverso di essa, la incorporo e scorporo in me senza posa (anche grazie agli affetti che ho scelto) e ne faccio un ponte verso le forme di vita altrimenti uniche che mi circondano.
Possedere il movimento della propria unicità – ecco l'essenziale – perché l'unicità non è un concetto o una zavorra narcisistica per novelli Sisifo, bensì un flusso, un concatenamento di facoltà, una scintilla che corre incontro al suo incendio riverberando mille fuochi.
Pertanto l'unicità non è un arroccamento in se stessi, tutt'altro, e averne consapevolezza, essere cioè dentro il flusso della propria unicità, ci porta ad assumerla, a conoscerne le intensità, le anse,

gli sbocchi, e ad impiegarla al meglio per condividere il nostro senso del mondo lottando altresì contro ciò che potrebbe alienarcelo.

L'unicità del singolo è una qualità del suo divenire, cioè un divenire nella qualità possibile del proprio mondo. Il che non vuol dire che tutti i singoli si vivono come unici. Solo gli unici che si vivono in quanto tali hanno una propria singolarità e un loro territorio specifico (l'*Eigenheit*).
Ora, al di là della terminologia filosofica, bisogna sempre associare l'unicità del vivente alla sua corporeità. L'Io è solo la superficie di un corpo, di una carne senziente. Sotto le parole, dietro il pensiero dell'uomo, c'è sempre una materia che pulsa, che urge. L'unicità non è quindi un'idea che rimbalza astrattamente di corpo in corpo. Essa ha sempre a che fare con la finitudine di una presenza carnale, viva. Proprio per questo, l'egoismo dell'unico si nega alla "santità" dei concetti teologici, filosofici, umanistici, ecc. ponendosi fieramente – quasi ottusamente – contro le "idee fisse" del pensiero storico occidentale. D'altronde, la sua prerogativa sta nel mantener viva la continuità della propria presenza godendone compiutamente, pertanto dovrà eliminare o eludere tutti gli ostacoli, le rigidità, le "fissazioni" che si frappongono tra sé e il godimento del mondo.
Contro ogni esigenza di assoluto, l'affermazione critica e singolare della corporeità – della carnalità mortale, unica – si sostanzia nell'accadere immediato dell'unico, nella sua presenza. L'unicità non salva dalla morte, ma cancella il senso della condanna mortale che pesa su ogni vivente facendo del suo divenire uno slancio senza più padroni reali o metafisici, in un movimento *spensierato* che non cerca salvezza, né sotterfugi idealistici.
Lo stesso Stirner pone un chiaro distinguo rispetto all'idealismo fichtiano: «Quando Fichte dice: "L'io è tutto", ciò sembra perfettamente in armonia con le mie tesi. Però l'io non *è* tutto, bensì *distrugge* tutto, e soltanto l'io che dissolve se stesso, l'io mai es-

sente [*das nie seiende Ich*], l'io – *finito* [endliche] è realmente io. Fichte parla dell'io "assoluto", io invece parlo di me, dell'io caduco [*vergänglichen Ich*]».[55]
Bisogna anche dire che l'unicità non è un attributo meramente naturale, automatico. Possiede sì un sostrato che affonda nella fisiologia del vivente, però non si esaurisce nella sua "naturalità". Anzi, la peculiarità del singolo vivente emerge soprattutto nella relazione che egli intrattiene col mondo – in quanto emergenza, continuità ed esaltazione della propria unicità. In altre parole, l'unico è il (diuturno) creatore di se stesso e la sua unicità è un processo, un divenir proprio, non un dato di fatto meramente biologico. Stirner afferma: «La natura non può legittimarmi, ossia abilitarmi o autorizzarmi a fare ciò a cui mi legittima soltanto la mia azione».[56] E ancora: «Io pongo l'accento su *me stesso*, non sul fatto che sono *uomo*. L'uomo è solo una mia *qualità* (una mia proprietà) [*meine* Eigenschaft (*Eigentum*)], allo stesso modo della mia virilità o della mia femminilità. (...) Io sono uomo, proprio come la Terra è un astro. Sarebbe ridicolo assegnare alla Terra il compito di essere un "vero astro"; altrettanto ridicolo è impormi la missione di essere un "vero uomo"».[57]
In quest'ultimo passo, il filosofo tedesco sembra precorrere curiosamente alcune istanze della contemporaneità. Dal secondo Novecento, gli assetti tra i corpi sono mutati in modo radicale e l'individuo risulta sempre meno vincolato socialmente al proprio corpo biologico. Si trasformano le relazioni tra i sessi e, con esse, vanno mutando anche i generi sessuali, gli affetti e le idee che li rilegano storicamente. Il pentolone del patriarcato viene scoperchiato, rovesciato. Non esistono "veri uomini" o "vere donne", se non a partire da modelli obliterati dalla società. Porre l'accento su se stessi significa dunque far emergere la specificità della propria azione nel mondo portando il moto della propria unicità al di là delle strutture biologiche o sociali. Inoltre, si afferma così il proprio desiderio, la propria *volontà di godimento*, mettendo sul piatto della bilancia non più una ricerca ideale di

salvezza, bensì una tensione carnale verso la gioia.

Venendo meno l'unità teologico-politica del mondo feudale, l'uomo moderno fa i conti con dio, taglia la testa al re e si colloca al centro del mondo cercando di razionalizzare gli assetti sociopolitici.
Nell'àmbito del pensiero, uno strappo significativo avviene con Ludwig Feuerbach (1804-1872), filosofo tedesco che appartiene alla cosiddetta "Sinistra hegeliana", corrente di pensiero nata a Berlino dopo la morte di Hegel (1831), la quale si caratterizzava per idee molto più radicali in materia di religione rispetto alle posizioni hegeliane. In essa, si fanno rientrare comunemente, oltre a Feuerbach, anche i fratelli Edgar e Bruno Bauer, David Strauss, Arnold Ruge, Moses Hess, nonché lo stesso Stirner.
Feuerbach supera (anzi, per meglio dire, estremizza) la prospettiva teologica adottando una morale eminentemente umanitaria. Lo fa sdivinizzando i cieli ed eleggendo l'umanità a nuova depositaria dell'amore e del divino. Dal punto di vista teoretico, Dio viene trasformato da soggetto a predicato attribuendo quest'ultimo alla dimensione umana: "dio è amore" si rovescia dialetticamente in "l'amore è divino". L'essenza dell'uomo diventa così il nuovo "ente supremo" e l'amore dell'uomo per un'umanità ideale divinizza l'umano sottraendo la moralità al dominio teologico per fondarla sul controllo della ragione: «Se l'essere umano è per l'uomo l'*essere sommo*, anche nella pratica la legge prima e suprema sarà l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini deus est*: questo è il nuovo punto di vista, il supremo principio pratico che segnerà una *svolta decisiva nella storia del mondo*».[58]
Stirner vede però in queste "rivolte contro dio", in questo ribaltamento antropologico dell'essenza divina, nient'altro che delle "insurrezioni teologiche".[59] Se la sollevazione del singolo non annienta il sacro, se il sacro sopravvive e si rafforza sotto forma di ideale o valore umano assoluto, il singolo resta subordinato a delle astrazioni, a dei "fantasmi", e non potrà godere compiuta-

mente della propria unicità. Lo spirito razionale dell'uomo, diventando un modello universale per il pensiero e la prassi politica, porta a ridimensionare necessariamente l'autogodimento reale del singolo al fine di assoggettarlo al benessere ideale del genere umano. Anzi, Stirner teme addirittura che l'umano, nell'assurgere a proprietà divina dell'uomo, possa rivelarsi idea ben più perniciosa e onnipervasiva del Dio cristiano, e afferma: «La morale non si concilia con l'egoismo, perché essa si applica non a *me*, ma solo all'uomo che è in me».[60] Propugna quindi uno strappo definitivo rispetto al mondo "cristiano", al *liberalismo* (ossia ad ogni struttura che sacralizzi una determinata libertà), e sostiene l'avvento di un egoismo volontario, generalizzato, con cui i singoli possano svincolarsi autonomamente da ogni assoggettamento, da ogni pretesa di umanismo o sacralizzazione dell'uomo: «La *religione* UMANA è solo l'ultima metamorfosi della religione cristiana. Il liberalismo, infatti, è una religione, perché separa da me la mia essenza e la pone al di sopra di me, perché innalza "l'uomo" allo stesso modo in cui un'altra religione innalza il suo Dio o i suoi idoli, perché fa di ciò che è mio un aldilà, perché fa di tutto ciò che è mio, delle mie qualità e della mia proprietà [*Eigentum*], qualcosa di estraneo, cioè un'"essenza"; insomma, perché mi subordina all'uomo e mi assegna in tal modo una "missione"».[61]

Se io non godo compiutamente e autonomamente del mio corpo e del mio pensiero, sottraendomi il più possibile alle cause degli altri, la mia non è vera vita, bensì sopravvivenza, permanenza nell'inessenziale.
In ogni tempo, il singolo vivente – l'Io, l'egoista, il proprietario di sé – è stato deprivato, negato, asservito, tanto dai preti e dai governanti, quanto dai filosofi e dai medici. Nel corso dei secoli, le idee religiose e filosofiche si sono coalizzate con le idee politiche per limitare e stigmatizzare l'egoismo elettivo. Dio, lo Spirito, la morale, l'umanità, lo Stato, il popolo, la nazione, il di-

ritto: sono altrettante imprese di demolizione sociale dell'unicità. La storia degli uomini, da sempre, è anche la storia di uno sfruttamento incessante dei destini singolari. In altre parole, si tenta sistematicamente di sottomettere il mio Io – il mio più autentico me stesso – ai valori che rafforzano storicamente l'alienazione degli uomini.
A partire dall'Ottocento, i miti della proprietà privata, del Progresso e del lavoro, uniti all'allargamento democratico della partecipazione politica, si sono rivelati il frutto di abili manipolazioni culturali, attuate in nome dell'etica per conto dei beneficiari del sistema sociale. Si è scoperto peraltro che è molto più comodo e redditizio poter rafforzare le strutture sociali facendo partecipare al governo dello sfruttamento gli stessi sfruttati. La legittimazione della servitù diventa in tal modo quasi inoppugnabile, facendo della democrazia l'ultima religione politica dell'era cristiana.
I nostri sinceri democratici invocano il disinteresse, il rispetto delle regole costituzionali, il benessere "nazionale", la laicità dello Stato. Intanto, s'infittiscono i diritti soggettivi dei singoli e si afferma socialmente un marcato individualismo, ma ciò avviene solo per tenere, regolamentare ed applicare vantaggiosamente la potenza degli individui dentro i processi di valorizzazione della società. L'ombra del sacro continua dunque ad aleggiare anche nei meccanismi sociali democratici. L'individualismo indotto socialmente è solo avidità, ipocrisia e qualificazione economica dei propri limiti. Non si esce dal "cerchio magico del cristianesimo". Proprio per questo risuona più che mai attuale la famosa boutade di Stirner: «I nostri atei sono persone pie [*Unsere Atheisten sind fromme Leute*]».[62]

In un libro di Raoul Vaneigem degli anni Duemila, il situazionista belga riporta un aneddoto illuminante: «Si dice che il pittore Monet, le cui qualità artistiche sono innegabili, fece strappare tutte le foglie primaverili ad un albero iniziato a dipingere in inverno, così da conservarne il modello sotto gli occhi. Il potere dello spirito sul vivente è tale da giungere ad uccidere quest'ultimo per magnificarlo».[63]

Faccio mia senz'altro la considerazione finale di Vaneigem. Anzi, la radicalizzo: si uccide e s'imbalsama il vivente per trasformarlo in valore ("bellezza", "verità", ecc.), pertanto, attraverso questa valorizzazione, non si magnifica realmente il vivente, bensì il valore che lo incapsula, il quale diventa così una presenza fantasmatica, atta a conservare una continuità tra i viventi solo per sfruttarli ed usarli come propri vettori.
Ovviamente, dietro ogni valore, voi dovete sempre vedere i padroni veri o potenziali del processo sociale di valorizzazione. Non bisogna mai dimenticare che viviamo in un mondo organizzato da una minoranza di uomini e fondato da costoro sulla subordinazione funzionale di tutti gli altri viventi. In questo mondo, ci sono meccanismi sociali (idee, modelli) cui occorre conformarsi per ottenere l'assegnazione e l'autenticazione del proprio *quantum* di umanità, verità, libertà. Gli uomini in carne ed ossa si misurano costantemente sull'ideale di uomo che è definito dalla società in cui vivono. L'ideale di uomo identifica cioè il vero uomo e i singoli devono uniformarsi al modello, non hanno scelta. L'essenza dell'umanità scaturisce infatti da un preciso contesto storico, ossia da specifici rapporti di forza tra i viventi. In tale contesto, chi vuole che la propria inclusione nell'alveo comunitario venga vidimata, deve lasciarsi "sfrondare", dire addio alle foglioline primaverili, assoggettarsi quindi ai principî e alle apparenze massificanti della società.
Accettare un modello, un ideale di umanità, significa staccarsi tendenzialmente o in toto dall'immediatezza della propria presenza e depotenziare così la dimensione attuale di ciò che ci muove a partire dalle nostre affezioni.
Siamo e restiamo unici solo nella ripetizione, nella continuità di ciò che realizza le nostre rispettive unicità dentro un flusso di relazioni non autoritarie. D'altronde, se non ci dessimo un anda-

mento tutto nostro, soprattutto per godere dell'esistente, e accettassimo passivamente le regole che ci vengono dall'esterno, non potremmo mai avere occhi e mani per ciò che di magnifico ha la vita.
Intendiamoci, l'unicità non può diventare o essere considerata una nuova idea fissa. Anzi, essa non è neanche un concetto circoscrivibile all'interno del campo discorsivo prettamente filosofico o politico. L'unicità è l'emergenza e il riconoscimento di un'immediata potenza del vivente. La sua continuità è il contrario dell'indifferenziato. Rompendo con la necessità di una legittimazione eteronoma, la sua continuità è infatti nemica di ogni abitudine, di ogni indistinzione. Nel riconoscere e accogliere la mia unicità, ne salvaguardo l'incessante emergenza, il territorio, il suo manifestarsi come mio divenir proprio. Allora me ne prendo cura, godendo in essa e per essa di ciò che già sono: presenza che mi porta e che si ripete, ogni volta diversamente, nelle situazioni in cui la compio in me o insieme alle unicità ritenute affini. In questo movimento unico – unico perché mio e mio proprio – la ripetizione di ciò che già sono non fa che affinare la potenza della mia unicità. Non si tratta quindi di una mera e automatica replica del medesimo, né di acquiescenza rispetto ad un'idea, ad un cliché, bensì di un movimento particolare che mi porta a godere della mia mortalità eludendone il carattere generale e dispersivo. In tutto questo, le parole non riescono a dire – se non in modo approssimativo, irredimibile, benché necessario al rilancio della mia esperienza – ciò che ogni unicità afferma senza posa, ossia il desiderio di restare nel movimento particolare di ciò che ci lega sovranamente alla potenza e all'immanenza sorprendente del cosmo.

Dietro il nome che diamo alle cose e agli individui, c'è la materia, ci sono volumi circoscritti, masse che interagiscono, mutano; ogni nome ci riporta allora l'idea dell'oggetto che intendiamo e la consistenza sociale di quell'idea. Dietro l'unicità

troviamo invece un movimento, una corrente, un continuo trascegliere. Per questo motivo, il nome che la indica non riesce mai a dire in modo compiuto il divenir proprio dell'unico. Lo designa, ne dà un'immagine, però non riesce a spiegarlo, a tenerlo in una definizione. Ecco quindi l'indicibilità dell'unico cui si riferisce Stirner: «Io, l'ineffabile, quindi non soltanto pensiero (...). *Io* sono il criterio della verità, però non sono un'idea, bensì più di un'idea, sono cioè indicibile».[64]
La verità è un corpo, una pietra, ma anche e sempre i movimenti di quel corpo, il rotolamento di quella pietra. Il criterio della verità è ciò che si condivide (e si tenta di dire) tra due o più viventi, tra due o più unicità. Io sono il principio della verità, la sua designazione, ma essa si afferma solo nei miei rapporti con la verità dell'altro. Verità contro verità, oppure verità condivise, concatenate, dove però io sono sempre più delle verità che accetto, che porto al mondo o di cui mi approprio.
Quando Isidore Ducasse affermava che «La poesia deve avere per scopo la verità pratica»,[65] forse intendeva proprio il movimento (la pratica) che pone la verità come opera condivisa dalle unicità in gioco. Il ποιείν – in quanto movimento sia dell'opera, sia dell'uomo che opera – tenderebbe dunque a rafforzare e a "verificare" la potenza di tutti i singoli che tentano l'appropriazione e il godimento di se stessi. Il movimento dell'opera li associa, li muove, li commuove, ed è come se creasse continue consonanze nel loro andamento generale.
La tensione tra come io sono realmente e come invece dovrei essere secondo la norma degli altri, viene a cessare allorché mi approprio criticamente del mio voler essere come sono, quando cioè usufruisco e godo di me e degli altri nel mio divenir proprio, nella compiutezza delle mie proprietà affettive, emozionali. In questo processo, le volontà confliggono o si accordano, lungo il piano di affioramento dell'unicità.

Se la fede e la morale assoggettano il singolo ad un principio su-

periore e gli impongono di conformarsi a un ideale di perfezione – se Gesù, nel discorso della montagna, ha ingiunto: «siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste»[66] –, nel *Der Einzige* ci sono invece almeno tre passi in cui Stirner afferma senza mezzi termini la perfezione dell'unico, contrapponendola chiaramente all'incompletezza del "peccatore", all'insufficienza di chi si fa stregare dai fantasmi e dalle idee fisse della società: «Se la religione ha disposto il principio che noi siamo tutti peccatori, io gliene contrappongo un altro: noi siamo del tutto perfetti! [*Wir sind allzumal volkommen!*] Infatti, noi siamo in ogni momento tutto ciò che possiamo essere e non abbiamo mai bisogno di essere qualcosa in più. (…) Siamo del tutto perfetti, e sulla Terra non c'è un solo uomo che sia un peccatore! (…) Si dice di Dio: "Nessun nome ti definisce". Ciò vale per me: nessun *concetto* mi esprime, niente di ciò che viene indicato come mia essenza mi esaurisce: sono solo nomi. Di Dio si dice altresì che è perfetto e che non ha il compito di aspirare alla perfezione. Anche questo si applica a me».[67] Se quindi il singolo giunge alla consapevolezza della propria unicità, non può che ritenersi compiuto, in completa consonanza col suo divenir proprio, manifestando così una sovrana neutralità nei confronti della morte e del destino. La perfezione di cui parla Stirner va intesa quindi come compiutezza, come assenza di contesa tra la presenza del singolo e il suo possibile. Allo stesso tempo, l'esser già "perfetti" significa volersi in un'incessante dislocazione di sé rispetto alle manovre autoritarie del consesso umano. Aderire alla propria potenza ci rende infatti sconvenienti, impropri, "scostumati". La proprietà dell'unico si rivela imperfetta agli occhi di Stato e società. Rovesciando quindi una tale prospettiva, l'improprietà sociale del singolo risulta la sua grande occasione – il suo trascegliere, il suo stanziarsi criticamente dentro i vuoti e le aree d'inconsistenza del potere.[68]

Quando escludiamo il più possibile dalla nostra vita le dinamiche alienanti della civiltà, si possono venire a creare degli incroci di corpi, cose, traiettorie, in cui la presenza dei viventi smette ogni interrogazione, ogni attesa. In quei momenti, ci si scopre accolti, placàti, ad ammirare le linee dello spazio, l'esistente, nonché il proprio stesso esserci. Disertori accorti della necessità, lasciamo che ci culli una chiarezza senza scopo, senza fondo. Apostati della frenesia moderna, cessiamo di sentirci isolati e ci facciamo avvolgere dalla realtà viva del mondo senza pregiudicare in nulla la nostra unicità. La compiutezza arriva e non ha bisogno di essere affermata, gridata. Essa è l'assenza perentoria e dolce di ogni esigenza – soglia sulla quale la verità è nell'istante – beatitudine senza dèi, senza salvezza – in cui la nostra ricerca di senso ci svela le lacune inconfessabili di ogni affanno, di ogni padronanza. La compiutezza arriva e il senso esplode, riconsegnandoci al nostro nucleo più intimo, più "denso", nello stesso movimento con cui lo si espone ad ogni possibile senza più timore.

(Nel mio concetto di unicità, rispetto a Stirner, c'è uno slittamento di senso. Esso non porta più soltanto il nome di una differenza irriducibile, ma anche la disponibilità del singolo a costruire "incroci" compiuti nelle sue relazioni col mondo. Il divenir proprio dell'unico è allora il rinvenimento di sé, il riconoscimento di sé in ogni esperienza e ad ogni tappa significativa della propria vita quotidiana. La sua proprietà è pertanto il processo che lo porta a godere delle più ampie unicità relazionali al fine di creare la sua compiutezza – anzi, le sue compiutezze – dentro le varie relazioni che egli ha col mondo. Nessun "paradiso", nessuna utopia sociale può distoglierlo da se stesso.

Parole come *unico*, *unica*, se riferite ai viventi, restano inesauribili, infaticabili, e in ogni momento ci riportano un corpo immediato, contrario ad ogni dispersione, il cui sapere, modulato a partire dall'irriducibile singolarità di riferimento, è allo stesso tempo esclusivo e comune.)

Nel 1847, Stirner pubblica sulla rivista "Die Epigonen" un articolo che s'intitola *I reazionari filosofici*, in cui egli replica alle critiche di Kuno Fischer. Nel testo in questione, spicca un passo accorato e tracotante, tra i più risoluti mai scritti dal filosofo tedesco, dove si ribadiscono con estrema nettezza (quasi con ferocia) i maggiori tic stirneriani: l'autocreazione dell'unico, la sua "indicibilità", l'egoismo, la lotta senza quartiere contro le astrazioni umanitarie; in più, vi fa capolino un inedito riferimento a ciò che Stirner chiama "terrorismo dell'io", da lui contrapposto al "terrorismo dell'umanità": «Tu pretendi da me che io sia "uomo"? Più precisamente, che io sia "maschio"? Beh! Ma "uomo", "nudo omuncolo" e "maschio" ero già nella culla; io lo sono senz'altro, ma sono anche più di questo: sono diventato me stesso per opera mia, sviluppandomi, appropriandomi del mondo esterno, della Storia, ecc.; io sono "unico". Ma tu, in realtà, questo non lo vuoi. Tu non vuoi che io sia un uomo autentico; per te la mia unicità non vale niente. Tu vuoi che io sia l'"uomo" per come tu l'hai costruito, quale modello per tutti. Nella mia vita, vuoi che diventi norma il "plebeo principio dell'uguaglianza". Principio per principio! Esigenza per esigenza! Io ti oppongo il principio dell'egoismo. Voglio essere soltanto io; disprezzo la natura, gli uomini e la loro legge, nonché la società umana e il suo amore, e tronco ogni rapporto con essi, perfino quello del linguaggio. A tutte le pretese del vostro dovere, a tutte le prescrizioni del vostro giudizio categorico, oppongo l'"atarassia" del mio io; e già sono accomodante, se mi servo del linguaggio, io sono l'"indicibile", "io mi mostro soltanto". Col terrorismo del mio io [*Terrorismus meines Ichs*], che respinge tutto ciò che è umano, non ho forse tanta ragione [*Recht*] quanta ne avete voi, che col vostro terrorismo umanitario [*Terrorismus der Humanität*] mi marchiate subito come "disumano" [*Unmenschen*], se pecco contro il vostro catechismo, se non mi lascio disturbare nel godimento di me stesso?».[69]

Ci sono parole che ci *pregiudicano*, parole che inventano o rafforzano spettri per subordinare uomini e cose ad un potere, a un'idea del potere.
Gli spettri possono essere molto pericolosi, anche quando non appaiono immediatamente spaventevoli.
Una mela, come qualsiasi altro oggetto del mondo materiale, continuerebbe ad essere una mela anche se non la si chiamasse più così, per cui la parola *mela* non sarà mai più vera del frutto. Viceversa, i fantasmi vivono grazie al pensiero e soprattutto all'interno del pensiero. Sono fatti di parole strutturate in idee fisse, come pure di paure collegate a quelle stesse parole. Per questo motivo, gli spettri non sono mortali come i viventi e possono risultare più veri delle cose materiali, più forti degli uomini in carne ed ossa che li pensano. Il termine *terrorismo* è una di quelle parole – termine che vuole essere una vera terminazione, una indiscutibile determinazione. Ce ne rendiamo conto soprattutto quando accade che giunga a sconfessarsi da solo chi lo usa in malafede: «Riuscire ad etichettare la controparte come terrorista (*sulla base di una valutazione opportunistica*) comporterebbe l'isolamento dei "terroristi" da parte della comunità internazionale e la loro conseguente sconfitta».[70]
Il terrorista diventa così l'*Unmensch*, il non-uomo, il mostro. Basta la parola. È sufficiente infatti una "valutazione opportunistica" nelle sedi appropriate e lo spettro agisce, s'insinua.

Ciò che definiamo materia, ovvero tutta la materia fisica esistente, è un moto perpetuo di energie all'interno dei diversi stati e tra le molteplici mescolanze che essa può assumere al tocco o agli occhi dei viventi.
Il movimento dell'energia sostanzia e dà forma alla materia. In àmbito umano, ciò implica che anche le idee sulla materia sono frutto delle energie che noi incarniamo e che ci attraversano. In altre parole, i corpi delle cose che ci appaiono vive o inerti, come pure i perimetri delle idee che ce ne facciamo, sono campi

di forze in continuo mutamento.
Le parole che incidono sul vivente sono quindi già una componente – un'estensione simbolica, definitoria o prescrittiva – dei processi concernenti i rapporti di forza sociali.

Pur essendo irrealizzabile da parte nostra un radicamento definitivo e assoluto all'interno dei campi di forze che modellano la cosiddetta realtà – rivelandosi assai labile ogni tipo di attaccamento ai territori che l'umanità non cessa di delimitare – e questo per l'irrimediabilità stessa del movimento che fonda la materia "umana" della realtà – in un tale flusso può tuttavia emergere e venirsi a delineare una forza (una *dimensione vettoriale*) che trasmetta, affermi e renda tangibile, anche in modo apprezzabilmente costante, l'unicità di tutti quegli elementi che tendono a qualificare l'autonomia del movimento contro gli ostacoli che l'umano stesso gli opponga per fissare storicamente la propria potenza. Se così non fosse, la qualità dei viventi che chiamiamo "unicità", la quale è anche una qualità possibile dei loro rapporti, non esisterebbe neanche.

In fisica meccanica, una forza è la grandezza fisica vettoriale che nasce e si manifesta nell'interazione tra due o più corpi; proprio perché vettoriale, essa presenta quindi una direzione, un verso e un'intensità nello spazio tridimensionale. La sua caratteristica saliente, e che qui si sottolinea, è indurre una variazione nello stato di quiete o di moto dei corpi stessi.[71]
Calata nel contesto naturale o sociale delle interazioni esistenti tra le diverse forme di vita, la forza è la tensione, l'in-quietudine insita nel loro stesso vivere. In tale prospettiva, la manifestazione di una qualsiasi forza implica sempre l'esistenza di un rapporto tra corpi, il quale risulta pertanto un rapporto di forza tra due o più elementi del mondo.
A ben vedere, i rapporti naturali o sociali sono quindi dei particolari rapporti di forza. Scaturiti dall'energia del vivente, essi sono dei tentativi per dividere e fissare, nello spazio e nel tempo, una determinata espressione della forza al fine di appropriarsene, nutrirsene e gestire in modo fruttuoso, o comunque funzionale, la potenza che ne scaturisce. In altre parole, i rapporti di forza tra i viventi costituiscono le linee che formano la trama del mondo, ossia quel determinato territorio in cui nascono, si riconoscono e si relazionano criticamente le diverse forme di vita.

Al di là delle costruzioni teoretiche dei giuristi di ogni tempo, la forza è il vero fondamento del potere, quindi anche del diritto oggettivo, vale a dire di quell'insieme di norme atto a regolare una data comunità umana sotto l'egida di un apparato statale, burocratico.
Nel *Der Einzige*, Stirner tratteggia più volte la genealogia del diritto in una prospettiva antigiuridista, contrapponendo la potenza dell'unico al potere dello Stato: «Il *diritto* è lo *spirito della società* [*Das* Recht *ist der* Geist der Gesellschaft]. Se la società ha una volontà, questa volontà è appunto il diritto: essa esiste solo grazie al diritto. E siccome esiste solo perché esercita un *dominio* sui singoli, il diritto è pertanto la VOLONTÀ DEL DOMINATORE. (...) La società fa sì che *ognuno* abbia il suo diritto, però questo è sempre il diritto sancito dalla società, il diritto della società, non realmente il suo proprio diritto. *Io* però mi do o mi prendo il diritto nel pieno della mia forza [*aus eigener Machtvollkommenheit*], e contro ogni autorità resto un criminale impenitente. Proprietario e creatore del mio diritto – io non riconosco altra fonte del diritto che – me stesso, né dio, né lo Stato, né la natura e neanche l'uomo stesso coi suoi "eterni diritti dell'uomo", quindi né il diritto divino, né il diritto umano».[72] E ancora: «Riguardo al diritto ci si chiede sempre "Chi o cosa mi dà il diritto di far questo?". Risposta: dio, l'amore, la ragione, la natura, l'umanità, ecc. No, solo la *tua forza*, solo la *tua potenza* ti dà il diritto [*nur* deine Gewalt, deine Macht *gibt Dir das Recht*]. (...) Ciò significa nient'altro che questo: hai il *diritto* di essere ciò che hai la *forza* di essere. Io derivo ogni dirit-

to e ogni legittimazione da *me stesso*; sono *legittimato* a tutto ciò di cui son capace [per cui ho la forza; *Ich bin zu Allem* berechtigt, *dessen Ich mächtig bin*]».[73]

Chi parla di legittimazione della forza pone sul tappeto, invariabilmente, la questione della violenza.
Per violenza, va intesa un'applicazione di forze finalizzata alla modifica perentoria (alla forzatura) di uno stato fisico, di un ambiente sociale; in ogni caso, tale forzatura viene vissuta o ritenuta un abuso da almeno uno degli attori in gioco.
Se la violenza si colloca entro una legittimità codificata dal diritto naturale o positivo, è sempre la manifestazione di una forza che emana da un potere, il quale beninteso può essere anche embrionale, anche *in fieri*. In caso contrario, qualora il suo scatenarsi non preservi o ponga in essere alcun dispositivo giuridico, la violenza sarà un insieme di forze tendenzialmente anarchiche e che si oppongono ai poteri costituiti.
Partendo da fini che si presumono giusti, o da mezzi che si ritengono legittimi, la violenza viene quindi avvallata e indirizzata, nella stragrande maggioranza dei casi, o da un potere o da flussi di rottura della norma. Nel secondo caso, quando il movimento di rifiuto si allarga e si radicalizza su scala sociale, si può passare da trasgressioni episodiche, di natura "criminosa", ad un flusso insurrezionale endemico, cosciente, unitario. Esistono dunque essenzialmente due dinamiche: una violenza che fonda e conserva il potere e una violenza che afferma dinamiche di liberazione senza porsi alcun limite "giuridico".
La legittimazione della violenza implica sempre una certa zona di consenso più o meno ampia, la cui gestione pertiene in via esclusiva al potere di regolazione dello Stato. Logicamente, la violenza che contrasta o elude il diritto statale, crea un movimento di disturbo o di sovversione che apre nuove eventualità.
La prospettiva dell'unico – dell'egoista che si autolegittima tramite la propria potenza – oltrepassa d'un balzo le antinomie legalità/illegalità e violenza/non violenza. Tali dicotomie vengono infatti eluse o infrante in base ai rapporti di forze e alle necessità contingenti.

Ciò comporta un conflitto inevitabile. L'unico finisce infatti per scontrarsi ineluttabilmente contro Stato e società.
In quanto unico, io cerco di prendere ciò di cui ho bisogno, tento di non farmi diminuire nella mia potenza e mi voglio come «l'inizio e il materiale da usare per una nuova storia, una storia del godimento dopo la storia del sacrificio [*einer Geschichte des Genusses nach der Geschichte der Aufopferungen*], una storia non dell'uomo o dell'umanità, ma – *mia*. (…) Perciò noi due, lo Stato ed io, siamo nemici. Io, l'egoista, non ho a cuore il bene di questa "società umana", non le sacrifico nulla, la uso soltanto; ma per utilizzarla appieno, la trasformo in mia proprietà [*Eigentum*] e in mia creatura, cioè io l'anniento e costruisco al suo posto l'*unione degli egoisti* [Verein von Egoisten]».[74]

Associare i godimenti

I legami sociali tendono ad ammassare gli uomini. Li obbligano infatti a convergere in uno spazio normato, concordato (come metropoli, statistiche, agorà digitali), dove le vere unioni, al di là degli incroci vincolanti e degli incontri effimeri, sono sempre più problematiche. Il singolo, infatti, è costretto o si costringe ormai in un isolamento emozionale, in una posizione sociale mediana, mediocre, che lo tiene giudiziosamente al riparo, ossia avvinto ai giudizi morali della società, e quindi ben lontano dall'azzardo, dall'avventura. Dovendo già subire i condizionamenti di strutture vincolanti come famiglia, Stato e apparato economico, l'individuo cerca di fare affidamento sulle sue sole riserve di senso, per quanto misere esse possano essere, in modo da limitare il più possibile il gravame di legami e dipendenze. Abbiamo così l'apoteosi di un egoismo dozzinale, irriflessivo, in gran parte indotto dalla stessa configurazione sociale. Gli individui vengono separati tra loro per renderli più controllabili, meno capaci di sintesi critiche, nonché insuscettibili di speranze e progetti allargati, in modo così da evitare che possano contrapporsi allo status quo.
La società è la tomba dei destini singolari, il territorio in cui si producono astrazioni d'uso collettivo (simboli, valori, ideali) subordinando e impiegando in modo funzionale la forza vitale

dei singoli. L'individuo continua a costruire pensieri, cose, percorsi, ma la stragrande maggioranza di questi viene assorbita dal contesto sociale e cambiata di segno: la creazione singolare finisce così per essere separata dalla vita immediata del singolo e valorizzata attraverso le tante mediazioni sociali, le quali sono e restano connaturate allo sviluppo e alla conservazione del bacino comunitario di riferimento. Il singolo viene quindi privato della sua potenza decisionale. Non può decidere autonomamente – e in accordo con gli altri – la migliore disposizione delle cose e delle relazioni che lo interessano. In altre parole, non è quasi mai la sua vita a fornirgli le risposte più adatte a lui, ma sono le soluzioni della società a fare di quella stessa vita una domanda continuamente inevasa.

Sull'origine dell'organizzazione sociale, Stirner ha una teoria interessante, semplice, quasi banale nella sua evidenza: la società è lo spazio dove nascono gli obblighi tra gli individui, l'ambiente dove le relazioni diventano una necessità collettiva, il piano su cui gli individui sono costretti a rapporti concertati e ad una reciprocità normativa. Per il filosofo tedesco, la *Gesellschaft* è infatti il "mercato" delle relazioni, la vicendevolezza delle subordinazioni, ossia il territorio che non è prodotto da me, da te, dalle nostre relazioni dirette, bensì da un terzo quid, da un elemento territoriale autonomizzatosi, sovraindividuale, che delimita e governa i nostri concatenamenti, la nostra associazione.[75] La società è quindi un bacino, un contenitore che vincola storicamente ciò che vi è contenuto: prende me, te, le nostre relazioni dirette, e ne fa una funzione impersonale, generica. Ogni determinazione individuale vi è uniformata per farla rientrare nei modelli dominanti. I singoli si ritrovano cooptati, irretiti in una trama di dipendenze, di mediazioni. La società è appunto l'*ordito* storico di tutti i percorsi umani incanalati e normalizzati da un principio di dipendenza, laddove lo Stato è «l'*ordine* di questa *dipendenza*»[76] e, nel contempo, l'*ordinatore* per antonomasia

di ogni forza sociale.

Io e te. Io e gli altri. Cosa cerchiamo nel noi? Cosa destiniamo al voi, al loro? Per ogni vivente, c'è un fuori che rende impraticabile una chiusura a riccio nel dentro. Ce ne rendiamo conto fin dalle nostre prime esperienze di vita. Sappiamo bene che non può esserci una definitività dell'individuo, né una completa autosufficienza nel nostro mondo interiore. Restiamo esposti, comunicanti. Esiste l'alterità – il "fuori" – ed esiste di conseguenza il nostro bisogno di gestire le relazioni con l'altro. Proprio agli altri, avanziamo spesso delle richieste di nutrimento, di calore. In ciò, non spezziamo mai del tutto quell'insieme di concatenamenti che ci riconduce, su piani diversi, al legame originario con la madre, con la terra. Per tutta la vita, ci portiamo dentro, sotto forma di pretese latenti o di aperte rivendicazioni, il bisogno di veder destinato un intero mondo alla nostra conservazione. Parrebbe un bisogno affatto naturale, e in epoca pre-storica doveva esserlo – d'altronde, lo è o sembra esserlo per ogni altro mammifero –, se non fosse che per l'uomo, da alcuni millenni a questa parte, ossia dalla nascita della "civiltà", si pone anzitutto la priorità di stoccare, amministrare e difendere (dai suoi stessi simili) le riserve di beni e conoscenze che va accumulando. Subordinato ai prodotti sociali e al suo stesso pensiero, l'uomo non vive più in maniera diretta le sue relazioni coi viventi, ma ne gestisce la gran parte mediante meccanismi sovraindividuali. Nel passaggio dal Paleolitico al Neolitico, la ricchezza sviluppata socialmente ha salvato dall'estinzione il genere *Homo*, lo ha sganciato dall'alienazione naturale, però ne ha ridotto in modo considerevole l'autonomia, asservendolo alla valorizzazione e alle implicazioni sociali delle sue attività.
Ciò detto, pare piuttosto avventato l'assunto di Stirner secondo cui: «La società è il nostro *stato di natura*».[77] Risulta infatti evidente il carattere storico, "umano", dei processi sociali. Tali processi s'innestano sulle dinamiche biologiche e di adattamento naturale dell'uomo e vanno visti come adeguamenti storici della specie dovuti all'esigenza contingente o progettuale di sopravanzare i limiti dei suoi membri. Senza scomodare Hobbes o Locke, suona quindi assai grossolano il tentativo di far coincidere società umana e stato di natura dell'uomo. La società è già un insieme organizzato, impersonale, fondato in gran parte su dispositivi astratti e contrattuali. Non è una struttura originaria dell'uomo, bensì una costruzione storica, ideale, il che appare evidente soprattutto se si pensa al carattere nomade e numericamente ridotto dei gruppi umani preistorici, nonché alla struttura elementare della loro economia di sussistenza, ben lontana, ad esempio, dalla complessità dei sistemi economici fondati sullo scambio monetario.
A Stirner non interessa sviluppare una genealogia della società. Si limita invero a designarla come spazio vincolante della comunanza, senza però distinguerla dal concetto di comunità. Il filosofo tedesco non formula alcuna ipotesi sulla natura dei rapporti umani esistenti prima o a monte delle strutture sociali, né va ad indagare in modo particolarmente incisivo i presupposti storici della società o i diversi livelli di organizzazione delle collettività umane. Si pone invece un'altra intenzione, un intento legato alla dimensione attuale dell'unico e al rafforzamento della sua potenza, vale a dire: sottrarsi alla società, distruggerne le "idee fisse", oppure usarla egoisticamente per godere di sé e del mondo. Nella prospettiva stirneriana, le dinamiche sociali vanno infatti abbandonate, disinnescate, annientate, perché «Il dissolvimento della *società* è la *relazione* o l'*unione* [*Die Auflösung der* Gesellschaft *aber ist der* Verkehr *oder* Verein]».[78]

La relazione, l'unione. Io e te. Io con te. La relazione, ossia l'unione. La prima dispone alla seconda, la seconda colma di senso la prima, ed entrambe muovono, smuovono. – Nel precedente passo di Stirner, la congiunzione *oder* ha in effetti un valore esplicativo, non disgiuntivo: la relazione, *ovvero* l'unione degli

egoisti: cioè il solo tipo di relazione adeguato all'unico, la sola associazione interindividuale che egli possa e voglia costruire insieme agli altri.
Una simile unione ha senso solo se viene a potenziare l'unicità dei suoi membri e a sganciarli, nel contempo, dalle dinamiche alienanti della società. Certo, l'unione potrebbe limitare pur sempre l'autonomia dei singoli, come fa qualsiasi altro rapporto collettivo, però essa non dovrà mai ridurre la potenza e l'unicità dei suoi componenti, né relegarli all'interno di ruoli e rigidità relazionali. Se ciò avvenisse, l'associazione tra gli egoisti non avrebbe alcun senso e si rivelerebbe una riproduzione in piccola scala dei legami sociali.

Io vengo dunque a te per aprire nuovi mondi, non per rinchiudermi all'interno dell'ennesima interdipendenza costrittiva. Miro infatti ad allargare il territorio delle nostre unicità mettendo in comune una parte della mia proprietà, ma non intendo creare o importi delle subordinazioni nel godimento reciproco delle nostre specificità. Io userò la tua unicità, tu userai la mia, ma il nostro usarci reciprocamente non verrà subordinato ad una valorizzazione sociale del rapporto. Sconfinando nella tua autenticità, io non invado il tuo territorio, non lo occupo, ma evado dai miei stessi limiti e pervado di senso il mondo insieme a te.
L'unione volontaria dei nostri egoismi personali si rivela quindi il grado zero della comunizzazione, l'aggregato affettivo in cui nasce lo spazio comune che ci riconduce alla nostra immediatezza, consentendoci di rintuzzare l'alienazione sociale: «Nell'unione tu porti tutta la tua potenza [*Macht*], la tua ricchezza [*Vermögen*], e *ti fai valere*, nella società vieni *utilizzato* con la tua forza lavoro; in quella vivi in modo egoistico, in questa umanamente, cioè religiosamente, come "membro del corpo del Signore": alla società devi ciò che hai, e le sei obbligato, sei – posseduto dagli "obblighi sociali"; l'unione la usi e te ne distacchi, "senza obblighi e vincoli di fedeltà", quando sai di non poterne più

trarre vantaggio. Se la società è più di te, allora ti sovrasta; l'unione è solo un tuo strumento o la spada con cui accresci e accentui la tua forza naturale; l'unione esiste per te e grazie a te, la società, invece, ti reclama a sé ed esiste anche senza di te; in breve, la società è *sacra*, l'unione è tua *propria*: la società *ti* usa, l'unione viene usata da *te*».[79]

Il contenuto dell'unione – il movimento che ne preserva la verità – è il «continuo riassociarsi»[80] dei suoi membri, cioè la costante conferma del loro volersi associati in una comune promessa di potenza, di godimento. Fondamento dell'unione è infatti il proposito volontario di dare continuità alla relazione incarnando il suo rilancio e la propria reciproca soddisfazione.
Sul piano estensivo, l'unione può essere vista come il territorio minimo, ma essenziale, dove agiscono i processi che comunizzano bisogni e affetti umani, mentre sul piano intensivo essa sostanzia gran parte delle migliori esperienze possibili tra i viventi. Il territorio dell'unione può essere molto ristretto – e limitarsi al due, alla coppia –, però la sua intensità raggiunge picchi di senso ragguardevoli, i quali restano generalmente irraggiungibili, quando non addirittura impensabili, dentro le dinamiche sociali di massa.
Stirner stesso, rispondendo alle critiche di Moses Hess (uno dei primi recensori del *Der Einzige*), fa degli esempi di unione egoistica piuttosto semplici, quasi banali, in cui predomina chiaramente un carattere affettivo, amicale: «Se Hess facesse attenzione alla vita reale, alla quale tiene così tanto, gli verrebbero in mente centinaia di simili unioni egoistiche, che in parte passano in fretta, in parte perdurano. Forse in questo momento davanti alla sua finestra ci sono dei bambini che si riuniscono per giocare; li guardi e vedrà un'allegra unione egoistica. Forse Hess ha un amico, un'amata: perciò può sapere come si trovi un cuore con un altro cuore, come ambedue si uniscano egoisticamente per averne un reciproco godimento (...)».[81] Da questo passo

degli *Scritti minori*, si comprende una volta di più che l'egoismo di Stirner non va confuso con l'avidità, con lo spirito di sopraffazione, né tanto meno con un comportamento inconsulto, irriflessivo. Nello stesso testo – ossia la replica ai recensori dell'*Unico* –, il filosofo tedesco mette bene in chiaro il nocciolo duro del suo pensiero e sottolinea altresì la rilevanza dell'unione: «L'egoismo, così come lo presenta Stirner, non è il contrario dell'amore, il contrario del pensare, non è nemico di una dolce vita amorosa, non è nemico della dedizione e del sacrificio, non è nemico della sincera cordialità, e neanche della critica, né del socialismo, in breve, non è nemico di un *interesse* reale: non esclude alcun interesse. Esso è contrario solo al disinteresse e a ciò che non è interessante: non è contro l'amore ma contro l'amore sacro, non è contro il pensare ma contro il pensare sacro, non è contro i socialisti ma contro i socialisti sacri, ecc. L'"esclusività" dell'egoista, che si vorrebbe far passare per "isolamento, separazione, ritiro", è al contrario piena *partecipazione* a ciò che è interessante – escludendo ciò che interessante non è. A sfavore di Stirner, non si è presa nel debito conto la sezione più ampia del suo libro, intitolata "I miei rapporti", né i rapporti col mondo e l'unione degli egoisti».[82]

Fin dalla mia tarda adolescenza, non ho mai creduto in un concetto astratto dell'umanità. In altre parole, non ho mai collegato la mia ricerca di senso (e il senso della mia ricerca) a un'idea assoluta e invariante di ciò che è o dovrebbe essere umano.
Al di là del genotipo, e dei bacini comuni di carattere storico-culturale che sono appannaggio di ogni etnia o gruppo umano consolidato, per me l'insieme delle qualità generiche e sociali dell'*Homo sapiens* non è mai stato un valore in sé, ma sempre un'ipotesi da vagliare, ricreare e sviluppare in ogni rapporto intrattenuto coi miei simili.
Pur essendo uno di loro, non riesco quindi a farmi piacere in astratto tutti gli esseri umani, né di certo posso o voglio piacere

a tutti, e ciò credo che valga come regola generale – come tendenza comportamentale – per quasi tutti gli appartenenti al genere umano, perlomeno nell'àmbito della cosiddetta "civiltà". Eccettuati i legami di sangue, ognuno di noi sceglie con chi stare, chi frequentare, chi amare o detestare, e tali scelte, a mio avviso, quando non sono mediate unicamente dalla necessità o dai condizionamenti sociali, sono sempre un riconoscimento, almeno in parte, degli elementi comuni presenti nella propria e nell'altrui unicità di vivente.
Io riconosco in te qualcosa che mi piace, che mi è utile, e ti faccio così rientrare compiutamente nel mio mondo. Ti "uso" per esaltare la mia unicità, e così facendo ci apro entrambi ad uno spazio comune dove anche tu possa sviluppare le tue specificità. Non è banalmente uno scambio, un mercanteggiare, quanto piuttosto una "consonanza", una reciprocità ricercata, un moto perpetuo tra me e te, che a volte potrà anche essere asimmetrico, ma al quale aderiremo volontariamente per dare un senso sia alla nostra presenza, sia ai nostri affetti.

Tutto ciò che è in me, mi appartiene: io lo possiedo, ne vivo; non per diritto, non per una qualche legittimazione eteronoma, bensì grazie alla mia forza, alla mia potenza, cioè attraverso l'incarnazione mobile che io sono di questa stessa forza, di questa stessa potenza.
Tutto ciò che è fuori di me, a sua volta, può appartenermi, io posso possederlo, se beninteso ho la forza per prenderlo, gestirlo, e se ho la potenza per accordarmi con altre unicità viventi in modo da accrescere le mie capacità, la mia *proprietà*.
I rapporti tra unicità – tra viventi "unici" – sono quindi rapporti d'interesse, di reciproca "cattura" e soddisfazione. Mia qualità sarà anche il loro lato affettivo, la fascinazione che emana da essi, persino le loro eventuali negazioni, e ciò reciprocamente, tra me e gli altri membri dell'unione, in un flusso di concatenamenti, di situazioni costruite, mirante sempre alla difesa e allo

sviluppo autonomo delle unicità mortali in gioco.

L'unione è una costruzione volontaria dei singoli che la compongono. Non si fonda su elementi aprioristici, non ha radici astratte. Esiste finché ha un'utilità. Ed ha sempre un'utilità che non deriva da una legittimazione esterna. Viene dissolta o ricreata incessantemente ad ogni soddisfazione dei presupposti associativi. Giustifica delle responsabilità condivise, non degli obblighi vincolanti. Il suo collante è l'intesa, non la prevaricazione, produce una tendenziale autonomia personale, non l'acquiescenza verso l'esistente: «L'unione non sta insieme per un legame naturale, né per uno spirituale, ed essa non è né un legame naturale, né spirituale. Non la reggono né il *sangue*, né una *fede* (cioè lo spirito). In un legame naturale – come famiglia, stirpe, nazione e umanità – i singoli hanno valore solo come *esemplari* della stessa specie o dello stesso genere; in un legame spirituale – come una comunità [*Gemeinde*] o una Chiesa – l'individuo ha significato solo in quanto *membro* dello stesso spirito; in entrambi i casi, tu, come unico, devi – venir represso. In quanto unico puoi affermarti solo nell'unione, perché non è l'unione a possederti, ma sei tu a possederla o a servirtene. Nell'unione, e solo nell'unione, viene riconosciuta la proprietà [*Eigentum*], perché ciò che è suo non viene più concesso in feudo da un ente [*weil man das Seine von keinem Wesen mehr zu Lehen trägt*]».[83]

Dell'unione, si potrebbe dire che è la comunità di coloro che rifiutano, in tutto o in parte, la società umana storica e le sue mediazioni.[84] Essa si pone quindi al crocevia – in equilibrio mobile – tra un progetto negativo e un dato di fatto. Parte infatti da una negazione, o giunge ad una negazione, costruendo uno spazio di godimento non subordinato al valore dell'unificazione in atto, e mantiene una tensione, nella creazione comune del senso, andando ben al di là della negazione stessa e non riducendola a idea fissa del momento associativo.

L'unione rimane in un territorio posto al di qua della politica. È

e rimane una mia realizzazione, una mia estensione. Posso prendere partito, posso valutare l'opportunità di fare delle scelte di campo per averne dei benefici, ma non aderirò mai a nessun raggruppamento che m'imponga un progetto politico: «Quindi l'egoista non potrà mai prendere partito o aderire ad un partito? Certo che può, ma non dovrà mai lasciarsi occupare e assorbire dal partito. Il partito resta per lui sempre *una partita*: egli è della partita, prende parte».[85]

Se le unioni degli egoisti restano al di qua della politica, se esse eludono o anticipano la società umana storica in uno spazio scevro da rapporti mediati e impersonali, ciò vuol dire che il loro sviluppo – la loro interazione orizzontale, asimmetrica, incontrollata – potrebbe comportare qualcosa di assai diverso dalle dinamiche sociali.

La *Verein von Egoisten* non è sostanza o valore in sé, né essa valorizza la propria sostanza al di fuori delle sue trame; se lo fa, tende ad infondere il suo carattere unico ad ogni azione extra-associativa, senza tuttavia imporsi astrattamente (come "idea fissa") alle unicità che vi partecipano.

Cercando di trarre un senso e un godimento dal mio stare al mondo, io situo me stesso, il mio pensiero e il possibile del mio corpo al di fuori delle convenzioni sociali, in una nuova confidenza verso il mondo – in una confidenza tutta mia, solo mia, che rende l'unicità dei viventi un fattore intimo della comunanza. Creo così il luogo in cui, attraverso la comunizzazione delle unicità e dei godimenti, agisce una destrutturazione del comune. Nell'associarmi con l'altro, allargo il mio territorio e lo confermo come mio proprio luogo comune, facendovi rientrare tutti quegli elementi di cui ho bisogno (o desiderio) per mantenermi in una vita pregna di senso.

Il comune è quell'accordo delle unicità che cerchiamo di dire continuamente, ma che ci sfugge senza posa proprio mentre lo rilanciamo nelle nostre coniugazioni del mondo. Cercando di dirlo, riusciamo solo a narrare, in modo provvisorio, la soddisfa-

zione che è il movente del rilancio.
Resta assodato che l'unione non è certamente una forma elementare o in vitro di strutturazione sociale, ma va anche rimarcato che essa non tende al rapporto fusionale, non mira cioè alla "comunione" dei singoli in una visione idealistica, romantica o estatica.
Lungi dal livellare in qualche modo i suoi membri, l'unione non è il risultato di una "mistica" dell'uguaglianza, bensì il convergere di specifiche irriducibilità singolari all'interno di uno spazio improntato alla reciprocità, al mutuo appoggio e al confronto critico: «Come unico, tu non hai più niente in comune rispetto all'altro e perciò niente che ti separi da lui o che te lo renda ostile; non ti rivolgi all'autorità di un *terzo* per rivalerti contro di lui, non rimani sul "terreno del diritto", né su un qualche altro terreno comune. Il contrasto scompare nella perfetta – *separazione* o unicità [Geschiedenheit *oder Einzigkeit*]. Questa potrebbe di certo essere considerata come una nuova forma di comune [*Gemeinsame*] o di eguaglianza, solo che qui l'eguaglianza consiste appunto nella diseguaglianza e non è nient'altro che diseguaglianza: una pari diseguaglianza [*eine gleiche Ungleichheit*], tale poi solo per chi opera "confronti"».[86]
Detto questo, pare evidente che il situarsi fuori dal "terreno del diritto", insieme al fondamento delle "pari diseguaglianze", ponga delle questioni essenziali ai componenti dell'unione. Adottando una prospettiva antigiuridista, l'unione dovrà mirare, in primo luogo, al pieno soddisfacimento dei propri membri, così da rendere superfluo sia ogni sistema interno di gestione del contenzioso, sia il doversi servire di una giustizia esterna o comunque delegata a terzi. Inoltre, essa dovrà certamente approntare delle opportune difese verso l'esterno, atte a eludere o a rintuzzare gli eventuali attacchi provenienti dalla società, dallo Stato o da unioni rivali. In altre parole, l'associazione degli unici, nell'organizzare o nel disorganizzare se stessa, come pure nel mettere in opera le unicità (o, all'opposto, nell'esaltarle in una

inoperosità frutto di scelte autonome), dovrà accordare e affermare un rifiuto, una negazione dell'esistente. Partendo da questo, dovrà anche far sì che le differenze tra i suoi membri siano propulsive, stimolanti, senza però che la negazione e le differenze diventino vincolanti o causa in sé per i processi unificanti. Negazione e diversità devono essere strumenti per lo sviluppo delle unicità, non certo scopi ideali o missioni da compiere.

Io mi appassiono agli altri, e tengo conto di quelle differenze che ci individuano senza distanziarci, solo se essi si rivelano coscienti della propria unicità di mortali e vi restano fedeli. È proprio questa fedeltà, soprattutto questa fedeltà – che è anche la mia –, a tenerci vigili e critici nei confronti di ogni tipo di alienazione.

La differenza genera il movimento, gli scarti essenziali, e quindi il senso tra i viventi. Non già dialetticamente, ma primariamente per contrasto, per affinità, tramite un'assunzione critica e affettiva della presenza altrui attraverso il riconoscimento della propria unicità. La dialettica – che di per sé è sempre sovraindividuale, sempre già un avvento del comune: κοινὴ διάλεκτος (*koinè diàlektos*), ossia "lingua comune", dialogo – agisce davvero, pur con tutte le sue storture (fatte di fortilizî e trinceramenti del senso), solo quando fissiamo uno spazio generico per il pensiero (la parola) in cui si tenta di ritrovare la valenza di uno stare insieme frenato paradossalmente dalla nostra stessa ricerca di una logica del senso.

Il sapere non riposa. Il corpo non si decanta. La scrittura secerne approssimazioni che ci rendono impazienti. L'esposizione ci costringe peraltro ad escogitare una prossimità nell'eterno rilancio del senso.
Io mi dirigo verso di te, eppure non mi posiziono, né pretendo che tu mi faccia da segnavia. Nell'andamento, ritrovo l'unione dei miei passi incrociando i sentieri che sono tuoi. Ancora: bra-

mare che ogni transito tra me e te assegni compiutezze al nostro parlarci, al nostro andare, senza l'esigenza di ridurci all'orizzonte. Ancora: non aver mai smesso di ricredermi – sull'uomo, sulle parole – accarezzando con gioia l'indicibilità di ogni corpo assunto dall'amicizia.

Il comune non ci accomuna più, se non nella disattenzione quotidiana verso la morte sempre immeritata e sempre da meritare. Credere che basti un attimo. Credere che basti uccidere una parola al giorno: disastro o ispirazione o amore. In realtà non basta, non ce lo facciamo bastare, e ci si ritrova così a bisbigliare frasi affettuose all'ignoto e a costruire una nuova attesa per non attendere più la fortuna: un'attesa che annette il tuo territorio senza invaderlo e dove tu sei il possibile dell'attesa, ma anche il suo continuo dislocamento attraverso la mia stessa presenza.

Io attendo ciò che sono – ossia l'unico – l'unico ad avere la mia sola morte – e ne attendo la conferma dalla parte migliore della nostra possibile intesa. Se essa non verrà – questa conferma inconfessabile –, io morirò pur sempre della mia vita, ma a quel punto avrò mancato, mio malgrado, uno dei suoi possibili godimenti.

«Io stesso, non sono stato il malcapitato messaggero di un pensiero più forte di me, né il suo zimbello, né la sua vittima, perché questo *pensiero*, se mi ha vinto, ha vinto solo grazie a me, e alla fine lei è sempre stata alla mia altezza, l'ho amata e non ho amato che lei, e tutto quel che è accaduto io l'ho voluto, e avendo avuto occhi solo per lei, ovunque essa sia stata e ovunque io abbia potuto essere, nell'assenza, nella sventura, nella fatalità delle cose morte, nella necessità delle cose vive, nella fatica del lavoro, nei volti nati dalla mia curiosità, nelle mie parole false, nei miei giuramenti bugiardi, nel silenzio e nella notte, le ho dato tutta la mia forza e lei mi ha dato tutta la sua, in modo che questa forza troppo grande, incapace d'esser rovinata da alcunché, forse ci vota ad una sventura smisurata, ma se è così, una tale sventura la prendo su di me e ne gioisco a dismisura, e le dico

eternamente: "Vieni", e lei, eternamente, è qui».[87]

Il limite della reciprocità è il suo essere legato a una reazione, a una "restituzione" dell'azione, a un "va e vieni" inerente gli apporti dei vari membri dell'unione. Per questo motivo, occorrerà accordarsi sulle modalità di scambio, di restituzione vicendevole degli atti, nel rispetto della "pari diseguaglianza", dunque prevedendo delle dinamiche di compensazione dell'eventuale discordanza che facciano a meno di un sistema sanzionatorio. La reciprocità implica sempre uno scambio, un'ipotesi di scambio. Un'attesa, anche. I singoli hanno evidentemente pretese personali, mutevoli, e applicano forze diseguali, ad intensità variabile, il che provoca invariabilmente delle situazioni di asimmetria relazionale, per cui è fondamentale chiarire, di volta in volta, le regole dell'accordo. Ogni unione avrà il suo metodo, il suo progetto d'intesa, magari anche sotto forma di una loro assenza più o meno tendenziale.

Il pericolo di ogni scambio è la possibilità che esso fissi stabilmente, attraverso l'adozione di una scala di valori, le creazioni materiali e immateriali scaturite dall'unione, andando quindi ben al di là dell'immediato uso reciproco esistente tra i singoli e facendo sì che una tale "fissazione" dei valori divenga vincolante, astratta, e si storicizzi a scapito dell'autonomia individuale.

Il valore nasce dalla necessità di gestire le riserve materiali e immateriali nate dall'interazione tra l'uomo storico e l'esistente, le quali sono costituite essenzialmente da cibo, saperi, ricordi, affetti, cose mobili e immobili. Il valore è appunto accantonamento, sedimentazione comune di un eccesso, di un sovrappiù collettivamente determinato, che sopravvive all'attività fisica o mentale di chi l'ha prodotto. È quindi una creazione umana che si autonomizza, che cioè si sgancia dall'uso immediato (dal suo consumarsi nell'uso stesso) assumendo vita propria, astratta, oltremodo vincolante per le unioni e gli usi a venire. Valorizzare qualcuno o qualcosa significa dunque conformarlo a un ideale, a

un modello, a un sistema di valori storico, sovradeterminato; significa altresì prolungare la sua esistenza oltre l'immediatezza di un suo uso o senso particolare. Alcuni esempi di valore: amore, bellezza, valore economico di scambio, umanità (intesa qui come bacino sociale di norme atto a identificare il "vero uomo").
Nel contesto dell'unione, anziché attendersi una reciprocità, sarebbe più legittimo costruire una *mutualità*, ossia una relazione fondata su azioni volontarie, autonome, esclusive, e che non prevedano necessariamente una contropartita, bensì primariamente il movimento di una responsabilità in grado di moltiplicare le forze agenti senza mai obbligarle – contro la loro volontà – alla durata dell'unione. Non prevedendo l'obbligo di un contraccambio, il carattere mutuale dell'associazione andrebbe a mitigare gli eventuali guasti dell'asimmetria relazionale e ad accogliere in modo indolore lo squilibrio di forze veicolato dalla "pari diseguaglianza" delle unicità, limitando allo stesso tempo la produzione e la circolazione di valori obbligatori all'interno dell'unione.
Non bisogna quindi intendere i rapporti costituenti l'unione come se fossero una sorta di partita doppia in cui ci si attiene strettamente ai numeri, alle equivalenze. La reciprocità (o la mutualità) non si fonda normalmente su uno scambio di tipo economico, ma su un flusso di transazioni che va ad interessare diversi aspetti del vivere. Anzitutto, non si pretende di ricevere tanto quanto si è dato o donato volontariamente o per opportunità; non si mira cioè ad ottenere in cambio l'equivalente in quantità e la medesima qualità di ciò che si è dato. La prospettiva dell'intesa è infatti un'altra: sviluppare il godimento di sé nella più larga soddisfazione reciproca. Si comprende perciò facilmente quanto possa essere soggettiva e personale – pur facendo uso di pesi, misure e valori concordati dall'unione – la determinazione degli elementi emozionali dello scambio, nonché la loro importanza ai fini dell'appagamento. Si coglie inoltre altrettanto agevolmente quanto sia necessario un grande senso della

lealtà, essenziale per azzerare o limitare al minimo inganni ed illusioni.

Non posso che partire da me. Tutte le volte. Usare la mia presenza di carne, nervi, riflessi. Provare un divenire. Usare il pensiero senza pensarci, a cuor leggero, come se fosse una nube temporalesca che scarichi – incolpevole – fulmini e pioggia sui tetti del mondo.
Provare un divenire, che è come dire: sentiamo cosa muove la vita attraverso di me, cosa trasporta, dove si conduce insieme a me. In realtà, so cosa essa muove e trasporta: gli addensamenti della materia; e so anche dove si conduce e mi porta: nella trasformazione incessante di tutto, nel mutare e nel susseguirsi delle relazioni tra i campi di forze esistenti con me, attraverso di me. Ciò nondimeno, se credo di conoscere il cosa, devo comunque sperimentare e rilanciare continuamente il come e il perché del movimento. Il motivo è semplice, disarmante: da solo, privato di ogni relazione col cosmo, io sono niente: un nulla che non crea alcunché. Solo nella relazione, solo nella qualità vettoriale delle forze esistenti – nell'incontro dei corpi, nello scontro delle galassie –, mi ritrovo combaciante con un possibile. E che cos'è questo possibile se non, almeno in parte, lo scegliere tra innumerevoli campi di forze? Cosa sarà, infatti, questa qualità dell'accadere, se non la scelta particolare di un'intensità, di un andamento, in quel generale convergere o divergere di forze che è il cosmo?
La mia potenza non è niente, se la mantengo disgiunta dalle connessioni che mi permettono di agirla, consumarla, espormi in essa. In quanto addensamento singolare di energie, ho bisogno di nutrimento e calore per mantenere le mie forze. Ho necessità quindi del concorso degli altri. Nebulosa di carne e riflessività, devo modellare la mia potenza ponendomi in relazione con gli altri elementi del pianeta Terra; solo così ho modo di volgermi e coinvolgermi nella mia stessa vita. In altre parole, la vita biolo-

gica – la mia, come quella degli altri viventi – è invariabilmente una vita di relazione.
Io non sono soltanto quest'io da cui vi tocco, vi parlo. Non posso e non potrò mai trincerarmi dunque in questa costruzione derivante dalla mia differenziazione rispetto a tutto il resto del cosmo. Proprio la mia distinzione in quanto vivente unico, dotato di un perimetro tutto suo e solo suo, proprio questa caratterizzazione essenziale, questo distanziamento materiale e psichico che fonda me e fonda per converso l'altro, non fa che trasportarmi in un insieme di relazioni, dialoghi, interferenze, che è necessario soprattutto per limitare le mie insufficienze e permettermi così di alimentare il movimento della mia stessa differenziazione. Restando il soggetto impenitente e impertinente di un discorso incessante, io posso tentare una definizione o far deragliare il senso della mia presenza, ma non riuscirò ad abbattere l'impossibilità di una determinazione definitiva di me stesso. La mia morte verrà a sospendere il tentativo, mi ricondurrà nell'indifferenziato, ma non porrà mai un vero punto finale al mio discorso.
Ciò detto, mi accordo con taluni elementi del cosmo per poter gestire le mie insufficienze e le mie potenzialità nel modo che più mi aggrada o che trovo più fruttuoso. Immergo il mio "nulla creatore" nel mondo e creo comunanze che rispecchino la mia unicità, il mio proposito di autonomia. Per me, la comunanza è sempre una sorta di secessione dalla società umana storica: è un fatto associativo che tende a disorganizzare, a disarticolare la società. Con essa, do un senso alla mancanza di finalità della mia vita e lo faccio senza trasformare l'altro nell'oggetto di un'appropriazione; gli lascio infatti l'indipendenza di oppormi la sua forza, la sua volontà, in modo da costruire il miglior divenire possibile per le nostre rispettive unicità. Scegliendo una determinata comunanza, unendomi a determinati elementi del mondo, io sperimento la compiutezza della mia presenza senza subordinarmi ad un assoluto, ad una categoria dello spirito. Nell'unione, la comunanza non diviene comunità, non si cristallizza, resta movimento della potenza, dell'unicità: «In questa comunanza [*Gemeinsamkeit*] io non vedo nient'altro che una moltiplicazione della mia forza, e manterrò l'accordo solo finché la mia forza ne risulterà moltiplicata».[88]
Cercando di soddisfare la mia unicità, io incrocio la tua ricerca di soddisfazione. Insieme, creiamo possibilità, atti, narrazioni, e diamo un territorio alle nostre rispettive forze. Nel godere di me stesso, io ti comprendo nella mia unicità e lascio che la nostra azione comune (la relazione che ci unisce) sviluppi mutuamente i nostri mondi. Nello spazio aperto dalla nostra relazione, io resto nella mia potenza, la realizzo, la porto oltre le sue attuali realizzazioni. In questo territorio, tuttavia, la tensione in atto non trascende mai le nostre unicità, né tanto meno il mio godimento, perché ciò che io chiamo "oltre" è già in me, già nella relazione che scelgo o da cui mi faccio scegliere, essendo questi movimenti già tutti in potenza nella mia capacità di accordarmi al mondo (e col mondo) senza mai sospendere la mia unicità, il mio divenir proprio.
Io mi accordo al mondo e agisco su di esso per poter esaltare la mia presenza. Usando la sue unicità, io soddisfo la mia. Partendo da ciò che sono, io do un senso allo spazio aperto che si spalanca di fronte a me e ne abito le esultanze, le discrepanze, i nodi, le voluttà. Non costruisco un nuovo assetto comunitario sovraindividuale, non ambisco a variare le strutture dello Stato, né rincorro un'utopia: vivo infatti la mia presenza e quella degli altri viventi godendone *hic et nunc*. Non limitandomi quindi a ciò che è possibile, a ciò che mi è consentito dalla società, io rigetto ogni determinismo e affermo la mia potenza attraverso l'unificazione delle forze singolari che accolgo e faccio convergere nella mia quotidianità: «Le nostre società e i nostri Stati *sono*, senza che noi li *facciamo*; sono uniti senza la nostra unione; sono predestinati ed esistono o hanno una *presenza* propria, indipendente; sono l'esistente indissolubile contro noi egoisti. L'odierna lotta

universale è, come si suol dire, rivolta contro ciò che "esiste". Tuttavia, si è soliti fraintendere, come se ciò che esiste oggi si dovesse solo mutare in un'altra e migliore forma di esistente. Invece andrebbe dichiarata guerra all'esistente stesso, cioè allo *Stato* (allo *status*), non ad un particolare Stato, non solo alla forma attuale dello Stato; non si mira ad un altro Stato (ad esempio lo "Stato popolare"), bensì alla propria unione, all'associazione, a questa unificazione sempre fluida di tutto ciò che esiste [*diese stets flüssige Vereinigung allen Bestandes*]».[89]

Detto questo, il problema essenziale è far sì che l'associazione tra unici resti "fluida" e non giunga a fondare obblighi, sanzioni o strutture di arbitraggio esterne. Se divenisse infatti un ente costrittivo e non controllato più dai suoi singoli membri, l'unione si trasformerebbe in un'entità comunitaria eteronoma, vincolante, ponendosi sostanzialmente come una sorta di staterello, di organizzazione sovraindividuale e gerarchizzata.

Alla base dell'unione c'è ovviamente un contratto, un regolamento degli interessi individuali, sul quale concordano in toto o in parte tutti gli associati e che può essere più o meno formale, più o meno esplicitato. Un tale contratto, sia esso tacito o palese, informale o giudiziosamente articolato, non può mai divenire costrittivo, pena la decadenza sostanziale dell'unione agli occhi di quel membro che risulti vittima delle eventuali imposizioni.

L'unificazione rimane attiva finché i singoli trovano appaganti gli accordi presi con gli altri, altrimenti l'unione viene a decadere. Essa resta in piedi finché mi serve, finché ottengo la mia propria soddisfazione; può durare tutta una vita, oppure può restare in essere per un tempo anche brevissimo o soltanto in situazioni determinate. Se ritengo che l'unione non possa più fare al caso mio, me ne sciolgo, mi libero da ogni accordo, possibilmente senza ledere l'unicità degli altri, e cerco intese più soddisfacenti: «Compiuta l'opera egli non rimane e proprio perché non rimane non gli vien tolto» (Laozi).[90]

All'interno di qualsiasi gruppo umano, le attività di ogni singolo individuo finiscono necessariamente per interessare la presenza e le attività degli altri. Vuoi per il bisogno biologico di riproduzione della specie (nutrizione, procreazione), vuoi per tutte quelle dinamiche di desiderio innescate sulla scia della stessa interazione interindividuale, i singoli umani – come d'altronde accade ad ogni animale sulla Terra – non possono evitare d'intessere relazioni coi propri simili. Il problema degli umani è semmai l'aver costruito idee e strutture che persistono ben al di là della soddisfazione immediata delle esigenze individuali, finendo così per edificare una legittimazione sovraindividuale o addirittura esterna al gruppo di riferimento, con la conseguente proliferazione di dipendenze più o meno vincolanti.

La ricchezza prodotta dalle attività umane assume generalmente delle forme – e innesca altresì dei processi – che la fissano e la tramandano attraverso il valore. I prodotti dell'operosità umana diventano allora merci, le quali possono essere scambiate principalmente attraverso tre modi: il dono, il baratto, oppure l'impiego di una merce particolare (bestiame, conchiglie, metalli pregiati) che fa da valore-ponte, da equivalente di una determinata quantità di beni. Quest'ultima modalità di scambio è quella che ha portato evidentemente alla creazione della moneta e alla nascita dei sistemi fondati sul denaro.

In età storica, lo sviluppo di estesi agglomerati umani sempre più dipendenti dalla produzione agricola esterna, con la conseguente intensificazione dei commerci su scala allargata, ha portato ad una crescente incidenza del valore di scambio e ad una progressiva valorizzazione dell'esistente.

Con la determinazione del valore a partire dal lavoro umano e l'utilizzo del denaro come equivalente generale di tutte le merci, i processi economici hanno colonizzato poco alla volta ogni àmbito sociale, culminando nel dominio onnipervasivo delle dinamiche capitaliste che caratterizza l'epoca contemporanea.

Nel contesto economico non esiste unicità. Tutto ha un valore

convertibile secondo standard condivisi. Ogni elemento dell'esistente viene subordinato alle strutture sociali di valorizzazione e alla circolazione dei valori. Viventi, risorse naturali, prodotti materiali e immateriali: ogni elemento del mondo è commutabile in merci, in denaro; ha quindi un prezzo, si pone in attesa di una contropartita o è, esso stesso, un compenso. Solo se pensata e agìta fuori dal mercato, ossia al di fuori della circolazione sociale dei valori, l'unicità rimane o torna ad essere incommensurabile, inconvertibile.

Sul tema del denaro, c'è un passo del *Der Einzige* piuttosto singolare, che farebbe certamente inorridire la stragrande maggioranza degli economisti "borghesi" o degli studiosi marxisti. Ad un certo punto, Stirner si pone una questione fondamentale: all'interno dell'unione, gli scambi tra gli unici saranno basati ancora sul denaro? Se sì, che tipo di "valuta" vi verrà adottato? Vi saranno forse degli equivalenti generali, interunionali, o ci si limiterà a forme di valore esclusive, transitorie e pertinenti la singola unione? Si comprende facilmente quanto sia importante una simile questione. L'unione dovrebbe infatti evitare la produzione di strumenti economici che possano autonomizzarsi, diventare delle "idee fisse" e assoggettare a sé l'attività dei singoli, altrimenti perderebbe gran parte del suo carattere di irriducibilità rispetto all'alveo sociale. Di certo, non è pensabile in àmbito capitalista abbattere *immediatamente* ogni forma di valorizzazione sovraindividuale, neanche all'interno di gruppi umani ristretti. Malgrado ciò, nell'associazione egoistica, sarà necessario annullare il più possibile l'incidenza delle dinamiche sociali e sperimentare altresì delle forme inedite di interazione funzionale tra unione ed unione facendo a meno di strutture gerarchiche e impositive.
Ma leggiamo Stirner: «Tra gli egoisti il denaro verrà conservato? [*Ob das Geld unter Egoisten beizubehalten sei?*] – Al vecchio conio è collegato un possesso ereditario. Se non vi lasciate più pagare con esso, andrà in rovina; se non farete nulla per quel denaro, il suo potere finirà. Cancellate l'eredità e avrete spezzato il sigillo dell'ufficiale giudiziario. Adesso, tutto è *eredità*, o di già ereditata o in attesa del suo erede. Ma se è vostra, perché lasciate che le siano posti i sigilli e rispettate un tale suggello? Perché non dovreste creare un nuovo tipo di denaro? Distruggete forse la merce quando le togliete il carattere ereditario? Ebbene, il denaro è una merce, e precisamente un mezzo essenziale o una forma di ricchezza [*das Geld ist eine Ware, und zwar ein wesentliches* Mittel *oder Vermögen*]. Infatti esso fa sì che il patrimonio non si fossilizzi, lo mantiene nel flusso e ne rende possibile la circolazione [*Umsatz*]. Se conoscete un mezzo di scambio migliore, si tratterà in ogni caso ancora di "denaro". Non è il denaro a danneggiarvi, bensì la vostra incapacità a prenderlo. Lasciate che agiscano le vostre facoltà, fate affidamento su voi stessi e il denaro – il vostro denaro, il denaro coniato *da voi* – non mancherà. Ma con l'espressione "lasciate agire le vostre facoltà", io non intendo il lavoro. Coloro che "cercano lavoro" e che "vogliono lavorare sodo", si dispongono da soli all'inevitabile – disoccupazione [*Arbeitslosigkeit*]».[91]
In pratica, all'interno dell'unione, Stirner non aggancia il denaro (e quindi la produzione di valore) al lavoro dei singoli, bensì (plausibilmente) alla tendenziale totalità delle dinamiche generate dalla situazione associativa degli egoisti, ivi comprese le pulsioni emozionali e affettive. Anzi, valutando nell'insieme la teoresi stirneriana sull'unione, tenderebbero a prevalere proprio le dinamiche emozionali legate direttamente alla potenza e al benessere dell'unico. In altri termini, l'unico tende ad usare e a consumare nell'immediato gli elementi del suo mondo al fine di raggiungere la più ampia soddisfazione personale e pone il godimento immediato dell'esistente – come parte integrante del proprio autogodimento – al centro di ogni sua attività. Nella reciprocità costitutiva dell'unione, la "moneta" coniata dall'egoista – il suo "equivalente generale", la sua personale "valuta" e

unità di misura – è costituita direttamente dalla sua soddisfazione, dal suo godimento. Il proprio godimento è la "moneta" dell'unico. La reciproca soddisfazione degli egoisti, all'interno dell'unione e tramite l'unione, risulta quindi il metodo, l'orizzonte e l'adempimento dell'unione stessa. Si tenga però presente che il godimento, nell'immediato dell'esperienza che se ne fa, non è quasi mai direttamente convertibile. Può durare solo innescando un processo di valorizzazione e di circolazione "monetaria" dei suoi effetti. Non risulta sufficiente conservare le sue cause: si potrà accumularlo, tesaurizzarlo e usarlo come valore di scambio solo trasformandolo in oggetto e quindi in vettore di valore. Ovviamente, esso diventa in tal modo uno strumento di intermediazione autonomo, astratto. Per dirla con Stirner: «si tratterà in ogni caso ancora di "denaro"».

Il godimento autentico – quando non mediato da surrogati mercantili e spettacolari del piacere – è sempre un dispendio di risorse, uno choc, un'esplosione di vita che dissemina energie.
Nell'immediato dell'esperienza che se ne trae, lo choc ha una valenza, non un valore; viene cioè a rompere, almeno provvisoriamente, il cerchio magico del valore, dello scambio, e lo fa negandosi alla stessa affermazione che volesse conservarlo, rappresentarlo, convertirlo in emozione spendibile. Lo choc – l'emergenza del "nulla creatore" – non implica necessariamente la ricerca di un'efficacia, né un dono che chiami comunque allo scambio (come, ad esempio, nel *potlatch* dei nativi americani o nel *kula* delle isole Trobriand). L'efficacia e lo scambio si prefiggono un dato effetto, mentre lo choc è una diversione, un blocco del valore.
Essendo accadimento e incarnazione di un possibile, nonché continuità irrimediabile tra ambienti e situazioni diversi, lo choc è sempre esplosione di eventualità e attraversamento di territori, di vite adiacenti. In questo movimento paradossale, che vieta la circolazione del valore, occorre uccidere quest'ultimo senza torturare i suoi potenziali vettori, in modo così da trasformare la loro potenza in esperienza diretta e in soddisfazione reciproca immediata.
Si devono costruire dei flussi di unicità – congeniali all'immediatezza dell'unificazione egoistica – a partire dai tumulti, dalle esplosioni di senso che danno respiro al mondo. Bisogna far delirare il valore, farlo addensare al cuore della creazione, della relazione, e trasformarlo in godimento, in volontà.
Ciò che definiamo scambio presuppone sempre la separazione e l'individualizzazione dei soggetti che trasmettono valore o che trasformano se stessi in valore. Non permarrebbe infatti alcun sistema di valorizzazione in un'effettiva continuità dei viventi, in una generalizzazione delle loro voluttà, in un processo di comunizzazione delle cose, delle emozioni.
Giunti a questo punto della civiltà, occorre quindi capire se esista o possa esistere qualcosa di inscambiabile, corpi o cose che non siano passibili di prezzo. Vale a dire: non una cosa o un corpo da valorizzare, bensì un'esperienza del rischio, dell'avventura, dove lo scambio degli oggetti lasci il posto a un rincorrersi gioioso degli affetti, delle affezioni, in una reciprocità critica delle esperienze. Per far ciò, sarà indispensabile costruire una critica pratica (una critica, cioè, che si trascini dietro teoria e azioni) capace di sganciare l'uomo dalla gestione gerarchica delle riserve emozionali ed economiche. Anzi, occorrerà mettere in discussione l'idea stessa di riserva, come pure ogni concezione che s'irrigidisca intorno al concetto di durata. Riserva, durata e valore sono strettamente legati. Mettere in crisi uno di questi tre processi significa metterli in discussione tutti. Ora, se una rilegatura del mondo fosse generata dai picchi di senso – dagli choc poetici, inconcludenti, inconsulti – e non più dai valori, dalla (ri)produzione del valore, quale chance si potrebbe mai avere per il vivente che viene? Potremmo forse riuscire a condensare il senso della vita in un cerchio di esperienze e non in una durata? Tenerla magari dentro una poesia e non in una biografia?

Farla fluire in una comunizzazione incessante e immediata delle esperienze umane – benché ridotta, claudicante – anziché sperare in una salvezza ideale e procrastinata senza posa?
L'unico non è una banca ontologica, bensì un continuo esproprio ai danni della società che tenta di coartarlo dentro i propri schemi di valorizzazione. La stessa unicità dei viventi deve sussistere meno come riserva di senso e più come splendida eventualità e rilancio dei godimenti in gioco; non scambio economico, dunque, ma impossessamento reciproco delle creazioni e delle esperienze condivise all'interno dell'unione.

Alcune intuizioni teoriche di Giuseppe "Pinot" Gallizio, uno dei fondatori dell'Internazionale situazionista, sono in linea con quanto detto sopra. Nel suo *Manifesto della pittura industriale* (1959), Gallizio scrive: «D'ora in avanti il *tempo* sarà soltanto un valore emotivo, una nuova moneta di choc, e sarà basato sui cambiamenti repentini dai [*sic*] momenti di vita creativa e sui rarissimi momenti di noia. Si creeranno in sostanza degli uomini *senza memoria*; uomini in continua estasi violenta, in partenza sempre da un *punto-zero*».[92] E ancora: «Soltanto una creazione e una distruzione continua ed implacabile costituirà un'ansiosa ed inutile ricerca di oggetti-cose di uso momentaneo, minando le basi dell'Economia, distruggendone i valori od impedendo la loro formazione; il *sempre-nuovo* distruggerà la noia e l'angoscia create dalla schiavitù della *macchina* infernale, regina del *tutto-uguale*; la nuova possibilità creerà un mondo nuovo del *tutto-diverso*. La *quantità* e la *qualità* saranno fuse: sarà la civiltà del *lusso-standard* che annullerà le tradizioni. (…) Tanta sarà la produzione artistica che le macchine, docilmente piegate ai nostri voleri, produrranno, che non avremo nemmeno il tempo per fissarla nella memoria: le macchine ricorderanno per noi. Altre macchine interverranno a distruggere determinando situazioni di non-valore (…). Oggi l'uomo è parte della macchina che ha creato e che gli è negata e ne è da essa dominato. Bisogna invertire questo non senso o non

si avrà più creazione; bisogna dominare la macchina ed obbligarla al gesto unico, inutile, anti-economico, artistico, per creare una nuova società antieconomica ma poetica, magica, artistica. (…) Sarà il trionfo dei grandi numeri mossi dalla *qualità* che stabilirà dei valori sconosciuti e la velocità di scambio determinerà una nuova identità: il Valore diverrà identico al Cambiamento».[93].
Contestualizzando gli spunti di Pinot Gallizio in una prospettiva stirneriana, si può abbozzare un percorso critico di grande interesse, del quale andrà verificata tuttavia l'eventuale applicabilità alla vita quotidiana. Non possiamo accontentarci infatti di idee belle, affascinanti, ma che restano chiuse nei libri, nei musei. Bisognerà indagare e semmai inventare un loro uso pratico al di fuori del mero àmbito filosofico o artistico radicale. Solo così esse sapranno dare continuità agli aspetti unici del mondo a beneficio di chi sa coglierli e goderne.

La macchina è un'escrescenza materiale del pensiero, una sorta di aldilà tecnico del gesto. Grazie alla manipolazione dell'esistente, la riflessività dell'uomo si mette in opera, si oggettualizza, realizzando ausilî che integrano le capacità biologiche del corpo umano. Il concorso funzionale di pensiero e mani con pollici opponibili costruisce un'eccedenza di realtà, un continuo travalicamento dell'esistente. I corpi dei viventi vengono potenziati dagli strumenti artificiali dell'uomo, ma questo potenziamento è anche asservimento, riduzione a strumento (e ad insieme di strumenti) del corpo umano stesso. I limiti della natura sono infranti. Si costruisce l'umano disumanizzando la natura del genere *Homo*. In questo movimento, la creatività e l'avventura vengono ridotte al rango di fattrici del sociale, dell'artificiale. L'uomo costruisce e inventa macchine per accrescere la propria potenza, ma ogni artefatto macchinico supera il gesto immediato e perde di vista l'esigenza originaria da cui era nato, creando dipendenze e rendendosi sempre più autonomo rispetto alle at-

tività umane di riferimento. Nel corso della Storia, il ritmo delle macchine sopravanza così le ciclicità naturali e imbriglia progressivamente la deriva degli elementi trasformandola in circolazione di valori. La società stessa diventa una macchina sempre più complessa, versatile e integrata, fino a giungere all'apoteosi industriale e alla costruzione di una rete tecnologica onnipervasiva, da cui l'umano e le sue relazioni sono captati, cooptati e "virtualizzati" ai fini di una incessante valorizzazione dell'esistente.

Storicamente, anche il connubio formato dall'unico e dalla sua proprietà ha finito per diventare un impianto macchinico (corpo pieno di nomi, di organi), nonché un meccanismo particolare della macchina sociale. I due movimenti di riduzione procedono strettamente interrelati e imbrigliano l'unicità – la qualità propria del vivente – tra i concetti, i numeri, i "fantasmi" del pensiero oggettivo. La perdita di controllo sulle macchine sancisce il contenimento e il condizionamento dell'unico, nonché la sua estraneazione rispetto a se stesso. L'avvento della riproduzione tecnica di gran parte dell'esistente riduce drasticamente l'unicità degli eventi e privilegia la quantità. I padroni della macchina sociale contabilizzano cose, idee, viventi. La ragione regola le separazioni funzionali tra gli uomini e costruisce un mondo in cui il razionale è alienante e l'alienazione è razionale. La serialità introdotta dalla macchina ridimensiona quindi l'unicità e la rilascia solo su cauzione, solo se questo momentaneo rilascio non mette a repentaglio l'assetto della società.

La macchina è il molti che agisce come sedimentazione storica e legittimazione sociale dell'operosità umana: materializzazione del pensiero che ha perso la propria autonomia singolare divenendo strumento sociale. La verità e la creatività dell'uomo si sganciano così dalla volontà personale e diventano macchinazioni sociali. L'origine del senso è sospesa. Impazza la copia, il facsimile. Dai procedimenti fotografici alla rivoluzione digitale, la tecnica sconvolge praticamente e simbolicamente la percezione

umana della realtà. La verità è il "tutto-uguale", il *circulus vitiosus* della valorizzazione, in cui ogni attività del vivente si realizza come produzione o scambio di valori sociali. Contro questo movimento massificante, insorge allora l'egoista: «Così come voi costruite, con la vostra attività, innumerevoli cose, e trasformate la terra innalzando ovunque opere umane, allo stesso modo voi potete ancora scoprire innumerevoli verità col vostro pensiero, e noi ne saremo contenti. Ma come io non mi presto a servire meccanicamente le macchine che voi avete inventato [*eure neu entdeckten Maschinen maschinenmässig zu bedienen*], aiutandovi semmai a farle funzionare solo per il mio vantaggio, allo stesso modo mi limiterò ad usare le vostre verità senza lasciarmi usare per le loro esigenze. Tutte le verità *sotto* di me mi sono care; una verità *sopra* di me, una verità che mi dovrebbe *dirigere*, io non la riconosco. Per me non si dà alcuna verità, perché non c'è niente al di sopra di me! Neanche la mia essenza, neanche l'essenza dell'uomo è superiore a me. E parlo proprio di me, di questa "goccia nel mare", di questo "uomo insignificante"!».[94]

La macchina non gode, ma fa godere chi la padroneggia, purché la padronanza in questione resti un atto sovrano, un complemento dell'autonomia personale, e non un mero meccanismo della macchina stessa. Bisogna anche dire che ormai è sempre più difficile non piantarsi una martellata sul dito partendo dalla struttura macchinica mano-martello-chiodo. Certo, la metafora non coglie tutto il patetico di chi adopera male il martello, ma la realtà della martellata continua a restare sospesa in ogni discorso sull'opera.

Il problema è il controllo del gesto, delle operazioni. Si può avere infatti un utilizzo creativo o distruttivo delle macchine capace di bloccare la riproduzione tecnica del valore sviluppando un atto macchinico unico, irripetibile, oppure in grado di generare una serie di atti esclusivi e costruiti scientemente all'insegna del "sempre-nuovo", in una sorta di proliferazione tecnica dell'unicità. In altre parole, vi può essere un uso estetico delle macchi-

ne che consenta al singolo di ridurre la routine, le ripetizioni alienanti, senza per questo scadere in una morale produttivista o primitivista.
In tal senso, è molto interessante l'esperienza della "pittura industriale". Pinot Gallizio, a partire dalla fine degli anni Cinquanta, realizza con sistemi artigianali e autocostruiti, basati su una meccanizzazione seriale del gesto pittorico, interi rotoli di pittura astratto-informale, lunghi anche più di trenta metri. I rotoli di pittura industriale si potevano tagliare e fornire a metraggio, come se fossero scampoli di stoffa, oppure si poteva srotolarli e appenderli lungo intere pareti. L'unicità del gesto estetico viene minata alla base, senza però mettere in discussione quella dell'opera. Anzi, nelle intenzioni di Pinot Gallizio, come pure di altri sperimentatori legati all'Internazionale Situazionista dei primordi (Constant, Asger Jorn), c'era l'obiettivo di costruire ambienti poetici che si ponessero in alternativa alle strutture urbanistiche alienanti. Il proposito era quello di innescare una proliferazione delle creazioni artistiche per invadere lo spazio-tempo del lavoro, inflazionando così il mercato capitalista, devalorizzando il ruolo dell'artista, ma comunque preservando la bellezza e lo "choc" veicolati dall'opera. Per i situazionisti, il momento artistico non si ferma alla creazione e all'opera finita, ma si allarga concettualmente e praticamente – in modo orizzontale – alla distribuzione, all'applicazione e all'uso dell'opera stessa.
All'interno dell'unione egoistica, l'esperienza poetica dell'unicità, quand'è veicolata da un'estetica degli scambi, nonché dalla più completa reciprocità, può essere considerata l'equivalente generale di ogni esperienza umana quindi un'incarnazione della "moneta di choc" di cui parla Pinot Gallizio nel suo *Manifesto*.

Non basta essere consapevoli della propria unicità. Questa, infatti, va anche applicata criticamente alla quotidianità, alla vita circostante. Il godimento di sé non si esaurisce nell'attestazione di

ciò che si è. Allo stesso modo, l'applicazione dell'unicità concerne sempre un sovrappiù di possibile, un'erosione dell'impossibile, come pure la creazione, insieme all'altro, di un territorio in cui si è costantemente in contatto (in parola, quantunque bruciando tutti i nomi) con una parte della propria unicità.
Il valore agisce su un campo di battaglia, imponendo un'utilità e un efficacia ad ogni attività sociale umana. Anzi, è proprio il valore a creare uno stato di guerra permanente tra i viventi, e tra questi e le cose del mondo, dal momento che è proprio il valore a produrre le gerarchie sociali, funzionali, nonché le priorità che gli uomini s'impongono (e impongono generalmente) per rincorrere la necessità, questa dea senza volto che li riduce ogni giorno al di sotto del loro possibile obbligandoli ad alienare una parte di sé per sanare lo stigma del bisogno.
Il valore è ciò che resta fra le mani o nella testa dell'uomo al di là dell'uso immediato di cose e pensieri. Residuo o riserva, esso trasforma l'immediatezza e l'esclusività del gesto creativo conservando e confrontando ciò che se ne produce. È l'aldilà spaziotemporale della creazione, la sua fissazione quantitativa, il suo destino oltreumano.
Anche l'essere – l'essere in sé – è un valore. La produzione del valore produce infatti anche l'ontologia. Inteso come stato e realtà di ogni singolo vivente, l'essere è il pensiero che ha fissato storicamente la riflessività umana individualizzandola e generalizzando questa individuazione anche a scapito dell'individuo stesso in carne ed ossa. L'essere individua quindi la struttura che racchiude un'unità di essenza ed esistenza in capo ad un determinato ente. Una tale struttura risulta compiuta in sé e dotata di un perimetro (di pelle, di pensiero) che la chiude all'altro, lasciandola però esprimibile, comunicabile, mentre assolutamente intrasmissibile resta il corpo di ogni singolo vivente, che è unico, esclusivo, e non riducibile ad una delle sue parti se non in astratto, pena la morte del suo portatore. Per quanto riguarda l'uomo civilizzato, l'essere si rivela una sorta di "terapeutica",

con la quale si cerca di sanare il contrasto tra materia e ragione, tra corpo e spirito; è quindi una mediazione, una riparazione, quando non addirittura una riduzione dell'individuo in carne ed ossa a favore di un'entità sovraindividuale.[95]

Se l'essere è una costruzione sociale, storica, su cui si sono stratificate le contraddizioni, le mancanze e la speranza di vita dei singoli riuniti in strutture "civili", l'unicità è invece la parola con cui indichiamo l'emergenza di un vivente determinato, proprio, che si autodetermina senza posa contro ogni riduzione e che si dà una continuità, nonché un'autonomia funzionale, concentrandosi sul saper vivere, sul divenire, non sull'arroccarsi in uno stato, in un essere.

L'unicità non è un concetto, bensì un'evidenza, un nome che affonda la generalità dei nomi facendola riaffiorare come volontà e desiderio in ogni vivente particolare. È il nome con cui tentiamo di dire il processo che non ha valore, proprio perché nessun valore potrà mai esaurirlo, salvarlo, scambiarlo una volta per tutte: «Per la mia unicità non si può fissare alcuna tariffa generale, così come avviene per ciò che faccio come uomo. Solo in quest'ultimo caso si può fissare un prezzo».[96] La "perfezione" dell'unicità sta quindi nella sua gratuità, nel suo consumarsi e rinascere senza fine, senza che se ne faccia alcuna economia. Viene e verrà sempre prima di ciò che realizzo in quanto uomo, in quanto essere sociale, socializzato. Non ha prezzo, ma non si nutre di disprezzo. Ha poco a che fare infatti con la dialettica e con il recupero dialettico delle mancanze umane. S'immerge sì nella normalità della vita quotidiana, nella continuità dei gesti efficaci, però ne sovverte la potenziale fissità affermando la gioia della potenza che emerge dal vivere la perfezione dell'attimo. Il mondo non è a senso unico, il mondo chiama semmai all'unicità del senso. E cos'è il senso, se non il desiderio di una compiutezza del mondo esperibile almeno per pochi istanti? L'attimo non è un parente povero dell'eternità, l'attimo è la furia della materia vivente che squarcia la frammentarietà delle vite per generalizzarne la lotta vitale contro ogni frammentazione.

Nella società dominata dal capitale, la merce – il prodotto dell'attività umana immesso sul mercato dei valori – è qualcosa di duplice, in quanto formata da valore d'uso e valore di scambio. Il valore d'uso di una cosa è determinato dall'attività produttiva che lo ha posto in essere legandolo ad un fine immediato, ad un impiego non differito di quella stessa cosa, mentre il valore di scambio è astratto, mero *quantum* di attività umana cristallizzata in un'astrazione, nonché misura convenzionale di ogni lavoro. Il valore di scambio nasce infatti dalla circolazione del valore d'uso, ossia dal confronto "storico" tra i valori d'uso dei vari prodotti, il quale porta all'equiparazione delle merci, alla riduzione a merce di tutto e, di conseguenza, alle condizioni generali dello scambio. Il denaro, in questo processo, è la merce che diventa equivalente generale di tutte le merci, vale a dire quella particolare forma di merce che permuta, allo stesso tempo e in ogni momento, tutte le altre. La successiva forma di circolazione, che porta il denaro a comprare merci per rivenderle in cambio di denaro, è già l'avvento di ciò che si chiama capitale.

Operare una rottura, una "secessione" rispetto al capitale significa quindi l'eliminazione di ogni forma di circolazione del valore (e del denaro). Il che vuol dire far proliferare quelle attività umane che producono manufatti, idee e relazioni che sono immediatamente fruibili nello spazio comunitario di riferimento e che mirano, altresì, alla più completa autosufficienza e autonomia delle forme di vita impegnate. Vuol dire anche, in termini strettamente operativi, inventariare e rimettere in pratica i saperi originari legati alla produzione diretta del cibo, del vestiario, dell'energia, degli strumenti di lavoro, delle tecniche abitative, ecc., in modo da produrre il più possibile *immediatamente* per sé, non per il mercato. Vuol dire, inoltre, un'applicazione *smodata* della gratuità, del dono e dell'unicità insita in ogni vivente, da considerare come altrettante "qualità" su cui fondare un nuovo

modo di gestione generale delle attività umane particolari.

La gratuità, in tutte le sue accezioni, purché sganciata chiaramente da ogni proposito di autovalorizzazione, è una delle condizioni minime per innescare dei processi realmente irriducibili al potere dei valori e al valore del potere che si sono susseguiti dal Neolitico in poi.
Gratuito è il carattere di ciò che è senza prezzo, ossia di ciò che viene introdotto nelle relazioni umane senza la necessità di una contropartita; ma gratuito è anche ciò che resta immotivato, inatteso, asimmetrico, e spesso del tutto fine a se stesso. Per cui, la natura della gratuità fa sì che essa, restando realmente tale fino al consumo di ciò che la porta, non sia affatto valorizzabile oltre l'immediato. D'altronde, la vera gratuità è solo quella che interrompe i processi di valorizzazione e di riproduzione del capitale (per intenderci: donare una somma di denaro che sarà comunque spesa o investita, non è vera gratuità; coltivare dei pomodori in uno squat per poi regalarli a qualcuno che li consumerà, invece sì; gratuità autentica non è d'altronde l'elemosina – la carità cristiana –, dal momento che il benefattore si attende da Dio una contropartita in termini di redenzione, di salvezza dell'anima).
I flussi della gratuità rappresentano per il capitale una sorta di buco nero, perché sottraggono materia ed energie alla valorizzazione sociale ed astratta dell'esistente, e perciò vanno recuperati e reinseriti opportunamente nella circolazione del valore; il che spiega il sempre maggiore interesse di economisti e potenti nei confronti di certi concetti.[97]
La gratuità si esplica molto spesso attraverso il dono, tuttavia non andrebbe mai posta in rapporto con forme di reciprocità automatiche o forzose, pena la decadenza del gratuito in processi di valorizzazione o speculazione (di natura economica, psicologica, sentimentale, ecc.) che obbligano il ricevente ad assumere una posizione subordinata o a produrre necessariamente una

contropartita, un corrispettivo. Il senso del dono va quindi disambiguato. La reciprocità tra donatore e donatario non pone alcun limite, soprattutto nel rovesciamento eventuale delle parti, ma deve poter esaurire la relazione creata dal dono unicamente in un uso volontario e diretto degli elementi oggetto della transazione, permettendo alle parti in gioco, quando lo vogliano, di riprendersi totalmente dal rapporto in atto, senza per questo venirne diminuite; sicché è fondamentale lo sganciamento del dono da ogni aspettativa di reciprocità che neghi una reale e condivisa rispondenza tra le parti, tenuto conto che la vera finalità del dono è sempre un'affermazione e un godimento reciproco delle diverse unicità agenti, e non certo un loro riconoscimento sociale – un loro posizionamento gerarchico – sotto l'egida di un valore.
È solo con il vivente affermante se stesso nel dono, e donandosi in relazioni nient'affatto astratte o gerarchiche, che emerge la continuità appassionante tra presenza della vita e unicità della presenza. Immaginare una serie di atti gratuiti all'insegna dell'affettuosità, legati tra loro da una limpidezza critica e amorosa, è pensare già l'aspetto unico dell'unione tra i viventi. Non è d'altronde difficile ipotizzare la realizzazione di piccole comunità umane in cui le transazioni che hanno per oggetto i beni prodotti, le passioni, i sentimenti – in una parola: tutte le dinamiche che implicano un passaggio di "cose", di elementi "oggettivati" – possano avvenire senza denaro, ossia senza la mediazione di un equivalente generale astratto. Ben altra difficoltà comporta invece la produzione su vasta scala di una rete allargata di accordi che facciano a meno dei processi monetari e mercantili. Le piccole comunità senza denaro – le comunità devalorizzate, antieconomiche – andrebbero unite in alleanze sempre più ampie, annullando fin da subito ogni forma di permeabilità nei confronti della valorizzazione capitalista, il che implica senz'altro l'adozione di un atteggiamento radicalmente nuovo nei confronti dell'esistente, teso soprattutto a salvaguardare l'unicità

creativa di ogni individualità e gruppo di viventi. Va da sé che ciò può avvenire solo diminuendo progressivamente tutte le produzioni (materiali e immateriali) che risultino superflue ai fini di una condivisione armoniosa dell'esistente all'interno delle comunità umane e tra queste e il mondo circostante.
La gratuità non è facile, e applicarla con costanza, in modo da generalizzarne i flussi creativi, richiede un decisivo scarto rispetto al mondo del valore. Anche nelle più grandi sperimentazioni sociali rivoluzionarie, come ad esempio le collettività anarchiche spagnole del 1936-'37, si sono avute delle notevoli incertezze nell'adozione di transazioni umane non mediate dal denaro, spesso ricorrendo a buoni di lavoro (che permettevano il consumo, in un dato intervallo di tempo, della stessa quantità di ricchezza sociale creata dal lavoratore) o a forme di valuta monetaria spendibili solo localmente e a certe condizioni, così da evitare il più possibile la spirale dell'accumulazione e dello sfruttamento. Un esempio significativo di tali sperimentazioni: nella collettività agricola di Peñalba, un piccolo villaggio dell'Aragona dove nell'estate del '37 erano presenti circa 500 collettivisti su un totale di 1.500 abitanti, come primo passo fu abolita la moneta nazionale (la peseta). Successivamente, venne introdotto un salario familiare commisurato al numero di membri della famiglia e spendibile come carnet di buoni unicamente presso i magazzini della collettività. In base a tale formula, ciascun nucleo familiare poteva ottenere quotidianamente una razione di viveri e di altri prodotti in base al salario spettante, ma senza la possibilità di ricevere nei giorni successivi tutto ciò che non era stato ritirato in precedenza, il che generò inizialmente delle forme di accumulazione da parte di chi non si riforniva di proposito, oppure sprechi di derrate deperibili da parte di chi ritirava tutto il dovuto senza però consumarlo. La collettività decise quindi di consentire delle forme limitate di risparmio, scoraggiando viceversa gli sprechi. Ad una data scadenza, tuttavia, chi aveva accumulato dei risparmi era obbligato a ritirare un ammontare equi-

valente di prodotti, pena la cancellazione delle somme non spese. In tal modo, i collettivisti cercarono di minimizzare i fenomeni di tesaurizzazione e arricchimento individuale a danno della comunità, pur mantenendo il sistema salariale e un larvato valore di scambio, la cui trasformazione in capitale qui però si trovava bloccata, venendosi infatti ad inceppare la dinamica essenziale della valorizzazione capitalista, ossia usare il denaro per comprare merci sul mercato al fine di rivenderle e realizzare più denaro grazie ad un surplus di valore.[98]

Stare uniti. Però senza formare un insieme. Tentare. Formare un concatenamento che non incateni, un'unione con coloro che si sono sciolti da ogni insieme. Sapere anche che la macchina va smontata e rimontata, come un giocattolo, in modo che non si diventi schiavi del gioco. Ricordarsi soprattutto che l'infinito riassociarsi all'interno dell'unione non può diventare un movimento sfibrante, né si può pretendere che l'unicità diventi una coazione a sentirsi unici, una rappresentazione, una vanagloria. Il segreto – uno dei segreti – potrebbe stare nel non appendersi al tempo, alla durata, ma sappiamo che ciò non è affatto facile e sappiamo anche che il tempo s'insinuerà ovunque, in ogni nostra presa e intrapresa, e l'unicità dovrà allora trovare un modo per darsi un territorio che non si riveli un perimetro permanente, una *enclosure*.
Il singolo individuo non può accogliere la propria giustezza – la propria poesia – ancorandosi al passato o procrastinando la propria soddisfazione in un futuro più o meno remoto. Gli uomini manchevoli si servono di appigli storici per costruirsi delle illusioni sulla propria sostanza, oppure rinviano il proprio godimento a situazioni ideali e a tempi da definire, credendo così di salvarsi dalla propria mancanza di decisione. Per poter dare alla vita il miglior senso possibile, io devo invece possedere nell'immediato i concatenamenti creati dal mio andare per il mondo e far sì che questo possesso – questa presa, questa facoltà – mi re-

stituisca ogni giorno al mio sorriso migliore.

Mattina di metà marzo, poco prima delle cinque. Fuori c'è ancora buio e tira vento. Io me ne sto dietro i vetri della finestra ad osservare le poche auto che passano a valle, mentre la moka gorgoglia sul fornello. Intanto, in un angolo della cucina, la mia gatta più giovane sta allattando i suoi tre piccoli e fa le fusa. Nel silenzio più assoluto, non si sentono che lei e il caffè che esce. Sono attimi in cui il tutto e il nulla si toccano, si mutano uno nell'altro e danzano dietro i vetri della finestra insieme al mio pensiero. Mi verso il caffè e lo sguardo si posa sulle foto attaccate al frigo. In esse: c'è la mia nonna paterna, giovane contadina cilentana che si fa fotografare coi suoi due figli, nei primi anni Quaranta, per mandare un ricordo al marito sotto le armi; c'è poi la mia gatta morta nel novembre scorso, seppellita con molto amore sotto il grande pino marittimo; e infine c'è lei, la donna che amo e da cui sono amato, con cui vorrei consolidare nei prossimi anni l'unicità dei nostri affetti e della nostra curiosità verso il mondo. Già solo queste foto mi riportano teneramente la decisione che ho sempre messo, e sempre metterò, nel dare continuità alle esperienze che attraversano tempo e spazio attraversandomi a mia volta. Fuori c'è ancora buio, tira vento, ma io unisco i punti della mia vita e punteggio la vitalità di quest'unione tra me e ciò che viene da ogni parte, da ogni tempo. Il passato si riverbera in me, ma io non ne riconosco la gravità. La leggerezza dello sguardo prende in consegna l'attuale e lo tiene con sé senza incarcerarlo in una cronaca, in un'opera. In tutto questo, tu sei il valore di ciò che perde ogni valore – la gioia che distrugge la serietà della morte – perché con te il comune esplode e diviene movimento di galassie e toporagni tra le dita intrecciate. Mano nella mano, combattiamo le degenerazioni del destino e non abbiamo alcun compatimento agli angoli della bocca.

La com-unicità, il comunismo

L'unico e la sua proprietà è una lettura a tratti faticosa, irritante. Da buon pedagogo (più o meno mancato), Stirner incalza il lettore con non poca pedanteria e appesantisce il testo con continue ripetizioni. Per di più, il filosofo tedesco argomenta poco o nulla le sue asserzioni, maneggia sommariamente idee e figure per portare acqua al proprio mulino e dimostra delle conoscenze non proprio irresistibili in materia di filosofia antica e storia. Cionondimeno, il suo *Der Einzige* è un dispositivo teorico impossibile da disinnescare. Lo si può eludere, se ne possono sottolineare degli aspetti per agganciarlo strumentalmente a questa o a quella corrente di pensiero (anarchismo, esistenzialismo, post-strutturalismo), tuttavia, al di là degli sforzi accademici o bassamente apologetici, resta l'evidenza di un denudamento senza precedenti del sapere occidentale. È come se qualcuno, in modo proditorio, avesse calato le brache a Hegel mostrando l'origine e il nucleo irriducibile di ogni speculazione, di ogni costruzione mentale. Affermare infatti l'unicità dell'io rimanda necessariamente alla strutturazione materiale del pensiero, alla "carne viva" della volontà. In altri termini, con essa emerge o balena senza posa il corpo carnale di ogni singolo vivente – quel corpo "unico" che costituisce l'assetto, la materialità, la piattaforma irripetibile dell'individuo.

Stirner non lo dice espressamente, ma uscire dal "cerchio magico del cristianesimo" implica una riappropriazione simbolica e pratica del proprio corpo. Prima della famiglia e della società, al di qua di Dio e dello Stato, viene e verrà sempre il mio corpo di carne: anche contro di essi, soprattutto contro di essi, se voglio vivere compiutamente la mia unicità. Lo spirito assoluto non vince la mia volontà di godimento. Anzi, la mia volontà di godere appieno della vita, se non diventa autolesionista, giunge a disturbare ogni pretesa di regolazione sociale.

La questione decisiva resta la relazione tra "uno" e "molti", ossia tra l'unico e la società umano-femminile in cui egli si trova a vivere la propria presenza.
L'unicità emerge dal rapporto con l'altro. Si staglia nella distanza rispetto all'altro. Però la conquista dell'autonomia personale deve passare anche attraverso una riconsiderazione critica di tale distanza – e dei rapporti materiali che la producono – per farne uno spazio di confronto, non un divario.
Il problema da affrontare è dunque quello di una comunanza accettabile, atta a non insidiare i processi di autogodimento del singolo e che può aversi principalmente con la costruzione di un'unione che riesca a preservare e ad amplificare le unicità in gioco, facendo della comunanza stessa una *com-unicità*, ossia un'associazione concordata e antiautoritaria delle individualità uniche.
Beninteso, ciò che si chiama comunismo è parte del problema. Anzi, in massima parte, è stato storicamente – nelle sue varianti marxiste e libertarie – l'emergenza stessa del problema.
L'organizzazione razionale del lavoro, messa in atto dalla borghesia in epoca moderna, ha intensificato lo sfruttamento delle risorse naturali e la subordinazione delle attività umane esacerbando le contraddizioni sociali.
Nel corso del XIX secolo, gli sfruttati si sono andati via via organizzando nella prospettiva di un generale riassetto della società.

C'era il sogno di abbattere le classi dominanti e di fare di ogni uomo il padrone della "natura", attraverso dinamiche rivoluzionarie miranti a redistribuire la ricchezza sociale e a reindirizzare in modo equo la razionalizzazione del lavoro. C'era un progetto diffuso, una possibilità di trasformazione del mondo che vedeva coinvolta, tendenzialmente, e tramite il proletariato, buona parte del genere umano. La rivoluzione era vissuta infatti come un disegno universale di ricomposizione sociale, come una cesura storica e generalizzata per la liberazione dell'intera umanità dal giogo della valorizzazione.
Le dinamiche sociali rivoluzionarie, che si fondano primariamente su una socializzazione dei mezzi di produzione, cioè su una radicale redistribuzione delle risorse sociali a favore del proletariato, impongono a Stato e capitale, a partire dai primi decenni del Novecento, dei processi di allargamento della partecipazione politica, nonché di socializzazione e democratizzazione del consumo. Più precisamente, la valorizzazione capitalista, che si esercitava soprattutto sullo sfruttamento intensivo della forza-lavoro e sul saccheggio colonialista, allarga l'accesso sociale alla ricchezza, almeno nei paesi occidentali, estendendosi progressivamente a tutti gli àmbiti del vivere (*New deal* roosveltiano, politiche economiche keynesiane, consumo di massa, socialdemocrazia, "liberalizzazione" dei costumi, ecc.). In tal modo, capitale e Stato recuperano le istanze rivoluzionarie e riformatrici incanalandole in processi di rafforzamento e ottimizzazione dei dispositivi sociali di valorizzazione.

Quando viene pubblicato l'*Unico* di Stirner, nell'ottobre 1844, le teorie socialiste e comuniste vanno ancora strutturandosi. Bakunin si interessa vivamente al pensiero socialista da un paio d'anni appena, cioè dal suo arrivo a Dresda nel 1842. Il *Manifesto del Partito Comunista* di Marx ed Engels uscirà solo il 21 febbraio 1848, mentre l'Associazione internazionale dei lavoratori, meglio nota come Prima Internazionale, verrà fondata a Londra

vent'anni dopo, nel 1864. Il "socialismo scientifico" era quindi di là dall'affermarsi – non si parlava ancora di anarchismo o marxismo – e le idee socialiste più diffuse restavano senz'altro quelle di Pierre-Joseph Proudhon, il quale aveva pubblicato nel 1840 il suo *Qu'est-ce que c'est la propriété?*

Proprio Proudhon è tra i bersagli di Stirner, e il francese non è certo il solo teorico radicale ad esser preso di mira. Tra le pagine dell'*Unico*, spicca infatti una critica netta, lapidaria e quasi profetica del comunismo, che il filosofo tedesco fa peraltro rientrare, insieme alle teorie socialiste, nella categoria del "liberalismo sociale". [99]

Senza perdersi in troppe argomentazioni, Stirner intuisce l'involuzione autoritaria del movimento comunista e giunge a considerarlo una propaggine storica del cristianesimo, in ciò anticipando, e forse influenzando, il Nietzsche del *Der Antichrist* (1895). Stirner scrive: «Il comunismo, abolendo ogni proprietà personale, mi costringe ancor più a dipendere da un altro, da un qualcosa di universale o collettivo, e per quanto esso attacchi violentemente lo "Stato", ciò che si prefigge è pur sempre uno Stato, uno *status*, una condizione che ostacola la libertà dei miei movimenti, un'egemonia su di me. Il comunismo si oppone a giusta ragione all'oppressione che subisco dai singoli proprietari, ma il potere che esso attribuisce alla collettività è persino più terribile».[100] E ancora, tenendo a mente il significato specifico, e non meramente giuridico, che Stirner dà al concetto di "proprietà": «Secondo l'opinione dei comunisti, dev'essere proprietaria la comunità. Al contrario, sono *io* il proprietario, e mi accordo con gli altri solo a proposito della mia proprietà [*Eigentum*]. Se la comunità mi tratta in modo ingiusto, io mi sollevo contro di essa e difendo la mia proprietà. Io sono proprietario, ma la proprietà *non è sacra*. (...) Se i socialisti dicono: la società mi dà ciò di cui ho bisogno – l'egoista usa dire: mi prendo da solo ciò di cui ho bisogno. Se i comunisti si atteggiano a straccioni, l'egoista si comporta da proprietario».[101]

Nella prospettiva comunista, lo Stato livella le disparità sociali e diventa l'ombrello sotto il quale la collettività – attraverso le sue organizzazioni di sintesi – accentra e governa le attività umane che producono valore. La razionalizzazione del lavoro si pone allora come pietra di paragone del bene e del male. L'obiettivo è superare le dinamiche irrazionali e disequilibrate che caratterizzano la gestione sociale delle cose, ponendo nelle mani dell'uomo gli strumenti per ricostruire il mondo su basi egualitarie. Si esalta quindi il lavoro, lo si "santifica" per usarlo contro le classi agiate o improduttive, ma torna in auge così, per vie traverse, l'ingiunzione di San Paolo: «chi non vuol lavorare neppure mangi».[102]

Il lavoro che produce merci porta alla produzione della vita in quanto insieme di cose ed è reificato insieme al lavoratore e al tempo di produzione del valore. In tal modo, inevitabilmente, la quantificazione del lavoro e del tempo reificati impone una misura a tutte le cose e diventa lo schema valutativo per eccellenza. Il lavoro, come paradigma della società e dell'umanizzazione, scatena il sarcasmo di Stirner: «Il fatto che il comunista intraveda in te l'uomo, il fratello, è solo il lato domenicale del comunismo. Nei giorni feriali, egli non ti considera affatto come uomo in sé, bensì come lavoratore umano o come uomo lavoratore. Il principio liberale si ritrova nel primo modo in cui ti vede, mentre nel secondo si annida l'illiberalità. Se tu fossi un "fannullone", non disconoscerebbe in te l'uomo, ma, in quanto "uomo pigro", ti monderebbe dalla pigrizia e ti porterebbe a credere che il lavoro è "il destino e la missione" dell'uomo».[103]

Si delinea così, in Stirner, un conflitto insanabile tra l'etica del lavoro e una prassi egoistica del godimento. Io mi metto in opera, intervengo sul mondo per ottenere dei risultati materiali, ne trasformo alcuni elementi in modo da ricavare dei vantaggi personali, ma la società e lo Stato mi sottraggono gran parte di ciò che produco, senza che io possa controllare direttamente la quantità e la qualità di quel che mi viene reso come contropar-

tita. Abdico così alla mia reale autonomia individuale accettando un'autonomia astratta, di concetto, che si rivela nient'altro che l'autonomia del valore e del mondo ridotto a cosa, a merce. Nel dominio reale del capitale, i processi di valorizzazione cui acconsento costruiscono la mia libertà entro i limiti delimitati da Stato e società, i quali determinano anche le modalità per acquistare – commercialmente, politicamente – pacchetti di autonomia astratta. Io mi alieno producendo valori. In tal modo, mi torna indietro un'alienazione arricchita. Produco quindi per consumare e consumo per essere produttivo, però non ho il pieno uso di ciò che metto in opera, non ne ho il pieno godimento, né potrò mai averlo restando dentro i vincoli della valorizzazione socialmente determinata. Io lavoro per avere un vantaggio, ma la società si avvantaggia su di me proprio attraverso il mio lavoro. Si comprende quindi chiaramente il perché della moderna "santificazione" del lavoro, nonché il nesso ideologico e mistificatorio tra lavoro e libertà, portato al massimo grado negli ambienti socialisti. Il servo della gleba si trasforma storicamente in operaio, in salariato. Il suo "travaglio" diventa lavoro.[104] Acquisisce così la libertà di poter disporre della propria forza-lavoro, almeno nominalmente. In realtà, lo spossessamento della sua opera non viene a cessare, anzi si accentua, soprattutto con le innovazioni tecnologiche dell'era industriale. Per certi versi, la scritta all'ingresso di Auschwitz – *Arbeit macht frei* – è solo la cinica estremizzazione di un discorso ideologico diffuso, per il quale il lavoro rende liberi fin dentro la morte, fino alla morte, il che significa, per converso, che la libertà del lavoro (o mediante il lavoro) non è sufficiente a garantirci una vita degna di questo nome. Emblematica, in ogni caso, è la natura di diritto-dovere assunta dal concetto di lavoro in diverse costituzioni statali, indifferentemente liberaldemocratiche o marxiste. In quella sovietica del 1936, ad esempio, l'art. 118 sancisce che «I cittadini dell'URSS hanno diritto al lavoro», laddove l'art. 12 è quanto mai impositivo e riprende addirittura l'ingiunzione paolina: «Il

lavoro, nell'URSS, è un dovere e un impegno d'onore per ogni cittadino abile al lavoro, secondo il principio: "chi non lavora, non mangia". Nell'URSS si attua il principio del socialismo: "da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo il suo lavoro"».[105] La norma sovietica apporta qui una modifica essenziale allo slogan comunista reso celebre dal Marx della *Critica del Programma di Gotha* (ma già formulato per sommi capi in: *Atti degli apostoli*, 4, 35) e che recita: "da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni". Nella costituzione staliniana, infatti, i bisogni cedono il posto al lavoro, vengono perciò in subordine rispetto al dovere del lavoro. In questa prospettiva, ogni singolo proletario deve operare per l'edificazione del socialismo e quindi per l'avvento di un'umanità finalmente affrancata dallo sfruttamento, ma, nel frattempo, egli è costretto a ridimensionare pretese e bisogni delegando a Stato e società la tutela dei propri interessi. Deve dire di no al godimento immediato dei processi di comunizzazione. Non può intervenire su di essi, né mettere in discussione l'apparato statale preposto alla loro conduzione. Deve quindi sottomettersi agli schemi socialisti approntati dal partito e accettarne le direttive. La transizione tra capitalismo e socialismo si rivela una trappola: la giustezza della causa impone una morale improntata al sacrificio e un livellamento sociale in cui le unicità annaspano o sono addirittura criminalizzate. Max Stirner, al confronto, appare lungimirante e accorto già nel 1844: «I comunisti dicono: a pari lavoro si conceda agli uomini un pari godimento. (...) No, l'uguale lavoro non ti dà questo diritto, solo l'uguale godimento ti autorizza a un pari godimento. Godi, così sarai autorizzato a godere. Ma se tu hai lavorato e ti lasci privare del godimento, allora – "ben ti sta!". Se vi *prendete* il godimento, esso è un *vostro* diritto; se invece lo agognate soltanto, senza prenderlo, esso rimane ancora un "diritto acquisito" di chi ha il privilegio del godimento. È un *suo* diritto, così come diverrebbe il *vostro* se voi ve ne impadroniste».[106] Ma come fare a impadronirsi del proprio godimento? Come sottrar-

lo alle dinamiche economiche fondate sullo scambio o sulla socializzazione statale? La ricetta di Stirner è semplice, brutale: «L'egoismo batte un'altra strada per sradicare la plebe nullatenente. Non dice: "Aspetta ciò che ti concederà equamente l'autorità in nome della collettività" (tali donazioni, negli "Stati", già esistono da sempre sulla base del "merito", viene cioè dato a ciascuno nella misura in cui ha *meritato*, ha saputo *guadagnare*), bensì dice: "Allunga le mani e prenditi ciò di cui hai bisogno!". Così si dichiara la guerra di tutti contro tutti. Solo io decido ciò che voglio avere. (...) quel gesto dell'allungare le mani non è spregevole, ma esprime semplicemente il modo d'agire dell'egoista coerente con se stesso. Solo quando non mi aspetterò più dai singoli o da una comunità ciò che mi posso dare da me, solo allora potrò davvero districarmi dalla rete – dell'amore; la plebe cesserà di essere plebe solo quando *allungherà le mani*. Unicamente il timore di afferrare e il relativo castigo fanno sì che essa rimanga plebe. (...) Quando gli uomini arriveranno a perdere il rispetto per la proprietà, ognuno avrà una sua proprietà, così come ogni schiavo diventa un uomo libero non appena smette di rispettare il padrone in quanto tale. A quel punto, le *unioni* moltiplicheranno i mezzi del singolo e ne metteranno al sicuro la proprietà contestata».[107] D'altronde, aggiunge Stirner: «I lavoratori hanno fra le mani un potere mostruoso [*die ungeheuerste Macht*], e se ne diventassero una buona volta consapevoli e lo usassero, niente gli resisterebbe: non hanno che da sospendere il lavoro e considerare come proprio, godendone, il frutto del lavoro. Questo è il senso delle agitazioni operaie che avvengono un po' ovunque. Lo Stato si fonda sulla – *schiavitù* del lavoro. Se il *lavoro* diventerà *libero*, lo Stato sarà perduto»;[108] «Insomma, la questione della proprietà [*Eigentumsfrage*] non si può risolvere in via amichevole come vagheggiano i socialisti e finanche i comunisti. Sarà risolta solo dalla guerra di tutti contro tutti. I poveri diventeranno liberi e proprietari solo quando – si rivolteranno, si solleveranno, insorgeranno. Donate loro quanto volete ed essi,

in ogni caso, vorranno sempre di più, perché non pretendono altro che di porre fine alle concessioni».[109] Stirner mette qui in discussione i fondamenti ideologici della subordinazione e della valorizzazione economica basate sul lavoro salariato. In particolare, egli critica radicalmente i meccanismi della mediazione rappresentativa e della delega che sono alla base di ogni organismo politico. Il capitale e lo Stato impongono una fitta trama di norme, concertazioni, intercessioni. In cambio di una libertà compartimentata, l'individuo è costretto ad incanalare le proprie attività (la propria vita quotidiana) attraverso le strutture di mediazione socialmente determinate. Non può chiamarsi fuori dalla ragnatela di doveri e prescrizioni sociali. Risulterebbe sennò un ingrato egoista o addirittura un "criminale". Deve quindi assoggettarsi ai diritti soggettivi che gli vengono concessi dallo Stato. La sua proprietà – in senso stirneriano – è compressa dentro i confini del sacro e della legalità. In altre parole, la gestione sociale dell'individualità viene delegata ai preti, ai politicanti, ai medici, sottraendo ai singoli buona parte della loro potenza, così da renderli atti a produrre o a veicolare i valori del gruppo di riferimento. La società non fa che produrre separazioni tra i singoli e le loro potenzialità, installando le proprie strutture di mediazione, le proprie immagini, nei vuoti che vengono a crearsi. L'individuo è spinto così a identificarsi con un insieme di valori e immagini, cui si conforma per potersi sentire "umano" o per essere riconosciuto in quanto "cittadino". Agisce sempre meno in modo diretto e sempre più in funzione delle astrazioni che lo dirigono secondo le leggi della valorizzazione. Nel timore di vedersi marginalizzato dalla società, non si sottrae alla socializzazione della propria potenza. Si sacrifica allora di buon grado in cambio di un indennizzo economico e morale per ciò che gli viene sottratto, giungendo talvolta a fare la voce grossa quando non ritiene soddisfacente l'ammontare di tale indennizzo. Così facendo, il singolo introietta la morale dominante e cerca d'incarnarne i valori. La "servitù volontaria" si evolve in volontà di

servire e in desiderio di essere serviti, legittimando e rafforzando l'espropriazione sociale del sé. Occorre perciò un rovesciamento di prospettiva, una cesura radicale rispetto all'esistente, se l'individuo vuole sospendere ogni collaborazione con le strutture sociali che lo diminuiscono. Uscire dalla servitù – separandosi criticamente dalle separazioni sociali – significa anzitutto pensare la propria unicità, la propria autonomia, quindi insorgere, allungare le mani, godere di sé e del mondo. In caso contrario, senza la riappropriazione concreta di sé e dell'esistente, unicità e autonomia resterebbero delle parole vuote, "spettrali", buone solo per una nuova insalata ideologica: «Proudhon chiama la proprietà "il furto" (le vol). Ma la proprietà estranea [*fremde Eigentum*] – e solo di questa egli parla – esiste unicamente grazie al sacrificio, alla rinuncia e alla remissività, è un *dono*. Perché allora far ricorso a quest'atteggiamento sentimentale da poveri derubati invocando pietà quando si è solo degli stolti, vili donatori? Perché (...) voler dare la colpa agli altri, come se fossero loro a derubarci, quando in realtà la colpa è nostra, dal momento che non li derubiamo? Se esistono dei ricchi, la colpa è dei poveri»,[110] al che i poveri hanno però sempre la possibilità di riappropriarsi dell'esistente che è stato loro estorto. Attraverso un processo insurrezionale, cioè attaccando o eludendo le cose e le relazioni che perpetuano lo sfruttamento, il singolo incrina i meccanismi politico-sindacali della delega, della rappresentanza. L'egoista agisce in prima persona, senza mandati né procure, abbattendo sia le mediazioni sociali autoritarie, sia il senso d'impotenza e di subordinazione che esse diffondono. Mediante il sabotaggio dell'esistente, viene così ad aprirsi uno spazio per nuove connessioni. L'azione diretta – uno dei fondamenti dell'anarchismo storico – comporta un linguaggio immediato, di rottura, la cui decodifica, potenzialmente, è alla portata di chiunque sia oppresso dai meccanismi che vengono attaccati.
Ci sono azioni che fanno teoria e teorie che non viaggiano necessariamente lungo il filo di un discorso. L'insurrezione non occupa territori, non delimita semplicemente un campo di battaglia, né separa i diversi mondi dell'uomo. L'attacco è sempre un'*attaccatura*, un concatenamento, il ripristino dell'accordo tra chi compie l'azione e il suo mondo di relazioni, di pensieri. Il tempo lineare, inteso come successione storica delle valorizzazioni, viene così ad incepparsi e lascia il posto a una coesistenza di presenze, di unicità viventi che si riscoprono un divenire proprio, messo in comune egoisticamente. Mutuare questa coesistenza, senza fissarla in uno stato particolare, rimane la giustezza dell'insurrezione, la sua "inattualità", il suo riassociare vita e conoscenza realizzandole nel compiuto godimento di sé.
Io mi rendo il più possibile autonomo dalle strutture comunitarie per potermi riappropriare di me stesso e godere così della mia unicità. Il mio egoismo consapevole è un pensiero critico – nonché una critica del pensiero – che riconduce tutto a me, quindi mio proprio. Si tratta infatti di un -ismo bastardo, effimero, che sostanzia sempre un dispositivo personale. Non esistono infatti due egoismi che possano combaciare perfettamente, proprio per l'unicità manifesta del processo egoistico. Le relazioni partono da me e devono tornare a me. La compiutezza implica la chiusura del cerchio, come pure il saltarne fuori per evitare la trappola del narcisismo. Nello sviluppo della mia vita, io resto necessità a me stesso, però devo stare attento a non irrigidirmi, a non attestarmi sulle conquiste effimere della volontà, in modo da saper rilanciare criticamente il movimento di esaltazione e accrescimento della mia potenza. Nella proprietà dell'unico, rientra infatti la sua capacità di considerarsi parte integrante del processo vitale e creativo in cui si trova calato, vivendosi in esso come vettore e beneficiario della trasformazione in atto. In questo movimento, il singolo vivente deve allungare le mani sul mondo e saper afferrare, abbracciare, stringere, evitando però di "istituzionalizzare" la propria presa. Non può certo attendersi o pretendere una legittimazione da parte della società presente o futura. Anzi, dovrà attaccare le eventuali sacralizzazioni del con-

cetto stesso di unicità, impedire cioè che esso diventi un'idea fissa, un elemento ideologico, astratto, in modo da tenerlo avvinto, dinamicamente, alle proprie specificità *individuali*, carnali. Su ben altre posizioni restano invece i teorici della rivoluzione socialista: «Proudhon e i comunisti lottano contro l'*egoismo*. Perciò essi sono continuazione e conseguenza del principio cristiano, del principio dell'amore, del sacrificio per qualcosa di universale, di estraneo. Essi portano solo a compimento, per esempio nella proprietà [*Eigentum*], ciò che vi era già presupposto, vale a dire la mancanza di proprietà del singolo. (...) Dunque: in quanto nemici dell'egoismo, essi sono – cristiani o, più in generale, uomini religiosi, uomini che credono ai fantasmi, dipendenti, servi di qualche entità generale (Dio, la società, ecc.)».[111]

Ciò che io ripongo in questa scatola che si chiama egoismo, è la mia personale idea di ordine, la mia "maniera di andare". Idea tutta mia, solo mia, che presenta a tratti dei punti di tangenza con l'egoismo degli altri. Ed è proprio in tali punti che il mio percorso incrocia le altre concezioni dell'ordine. Certo, la prima impressione può essere di disordine, di disorientamento rispetto al mio assetto, per cui ho bisogno di scegliere e di adeguarmi alle scelte che faccio. In ciò, procedo privilegiando le similarità, scelgo cioè coloro che ritengo i miei "veri" simili. Se non attuassi questa selezione, non discernerei più il mio cammino, mi sarebbe problematico accettare l'alterità, farne una tappa, una fonte di ristoro, e l'altro si rivelerebbe puntualmente uno smarrimento rispetto alla mia volontà di vita, finendo così per trasformare le affinità (o le differenze) in una zavorra ontologica, ideologica, fatta di principî universali cui subordinarsi acriticamente.
L'ordine di cui parlo è la ripetizione sempre diversa dell'unicità, il ripercorrere se stessi procedendo attraverso tutti gli scenari possibili, assumendo il proprio corpo senza nasconderlo alla luce, agli estremi, al rigore.

Nel regno dell'egoismo, non si dà peccato, né bisogno di salvezza. Volendosi come proprietario assoluto di se stesso, l'egoista si gode l'esistenza (nello stirneriano *Selbstgenuß*) senza interporre degli idoli tra sé e il mondo. Mirando altresì alla compiutezza delle sue esperienze, l'egoista costruisce la propria soddisfazione al di fuori degli schemi religiosi e senz'avere il bisogno (tutto moderno) di schermare la propria forza e il proprio desiderio dietro il paravento delle sublimazioni psichiche.
Se «l'amore ha bisogno di realtà» (Simone Weil),[112] l'unico non assoggetta la realtà del proprio corpo all'amore, ma usa l'amore per rendere più concreta la propria esistenza, facendone così la fonte dei propri pensieri, non semplicemente il loro oggetto.
Io mi unisco agli altri per occupare lo spazio dell'amicizia, per creare una com-unicità. L'amicizia che posso provare verso il mondo è una gioia semplice come il respiro e gratuita come il battito del cuore. Ha un andamento inflessibile, che però regola solo se stesso, solo lo spazio dell'intesa. L'amicizia non ha infatti pretese universali, non trasforma le sue regole in leggi. È una disciplina senza gabbie, una tensione anarchica con un suo proprio ordine: unico movimento vitale, insieme ad alcune varianti dell'amore, che mitiga, almeno in parte, le licenze dell'egoismo. Per questo, amore e amicizia si differenziano abbastanza nettamente dalla necessità, la quale pretende solitamente una rigorosa aderenza al proprio interesse.

Tra l'estate del 1845 e l'autunno dell'anno seguente, Marx ed Engels elaborano un lavoro comune per criticare la «filosofia posteriore a Hegel» e fare i conti con la loro «anteriore coscienza filosofica». L'opera, il cui manoscritto era composto da due voluminosi fascicoli in ottavo, non trovò però un editore ed uscì postuma, nella sua integrità, solo nel 1932, col titolo di *Die deutsche Ideologie*. Karl Marx vi fa riferimento nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica* sostenendo che il manoscritto era stato

abbandonato alla «critica roditrice dei topi» perché l'obiettivo primario degli autori, cioè «veder chiaro in se stessi» (*Selbstverständigung*), poteva dirsi comunque raggiunto.[113] Il testo si pone quindi in una fase di superamento della filosofia idealistica e post-hegeliana da parte di Marx, fase in cui verranno redatti i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e le *Tesi su Feuerbach* (risalenti al marzo 1845) e che condurrà alle prime strutturazioni del cosiddetto materialismo storico.

La parte più cospicua dell'*Ideologia tedesca* s'intitola provocatoriamente *Sankt Max* (*San Max*) e occupa i tre quarti del primo tomo. In essa, Marx ed Engels sviluppano, con uno stile fortemente polemico, una critica serrata, quasi frase per frase, dell'*Unico* di Stirner, arrivando a mettere insieme un testo addirittura più lungo del libro stesso che attaccano. Il tono è talmente astioso da lasciare perplesso anche Franz Mehring, biografo di Marx, il quale scrive: «se sempre si avverte l'acume dialettico [di Marx ed Engels], esso degenera però subito in sottigliezze e sofisticherie talvolta di tipo assai meschino».[114] Il filosofo francese Jacques Derrida adombra addirittura un legame "inquietante" tra Marx e l'oggetto delle sue critiche: «Perché un simile accanimento? Perché questa caccia al fantasma? Perché questa rabbia di Marx? Perché bracca Stirner con un'ironia così travolgente? Si ha l'impressione, tanto appare insistente e ridondante la critica, a un tempo brillante e pesante, che Marx potrebbe non smettere mai di lanciare i suoi strali e ferire a morte. Potrebbe non abbandonare mai la sua vittima. Si lega ad essa in modo inquietante. La sua preda lo cattura».[115]

In realtà, le prime reazioni all'opera stirneriana, almeno da parte di Engels, furono attente e parzialmente favorevoli. In una lettera inviata a Marx da Parigi il 19 novembre 1844, quindi di qualche settimana posteriore all'uscita dell'*Unico*, Engels scrive: «Avrai sentito del libro di Stirner, "L'unico e la sua proprietà" (...). Il principio del nobile [*sic*] Stirner – sai, quello Schmidt di Berlino che ha scritto sui mystères nella rivista di Buhl[116] – è

l'egoismo di Bentham, solo che lui è da un lato più conseguente, dall'altro meno conseguente. Più conseguente, perché S[tirner] pone il singolo in quanto ateo al di sopra di Dio o piuttosto come risultante ultima [*als Allerletztes*], mentre Bentham lascia ancora Dio al di sopra di tutto in una qualche nebbiosa lontananza, in breve perché St[irner] sta sulle spalle dell'idealismo tedesco, da idealista versato in materialismo ed empirismo, mentre Bentham è un semplice empirista. Meno conseguente St[irner] lo è in quanto vorrebbe evitare la ricostruzione della società dissolta in atomi, come attuata da B[entham], ma non può. Questo egoismo è l'essenza giunta a farsi coscienza della società di oggi e dell'uomo di oggi, ciò che la società odierna può dire da ultimo contro di noi, la punta estrema di ogni teoria che si muova nella stupidità esistente. Appunto per questo la cosa è importante (...). Non dobbiamo accantonarla, bensì sfruttarla proprio in quanto espressione perfetta della pazzia corrente e, *mentre la rovesciamo* [indem wir es umkehren], continuare a costruirci su. Questo egoismo è così spinto all'estremo, così folle e al tempo stesso così cosciente di sé che non può restare un solo momento nella sua unilateralità, ma deve rovesciarsi subito in comunismo. (...) vero è che noi, una cosa, dobbiamo anzitutto renderla nostra propria, egoistica, prima di poter fare qualcosa in suo favore – che noi quindi, in questo senso, anche a prescindere da eventuali speranze materiali, siamo comunisti anche per egoismo, e per egoismo vogliamo essere *uomini*, non semplici individui. O, per dirla diversamente, S[tirner] ha ragione quando rifiuta "l'uomo" di Feuerbach, per lo meno quello dell'"Essenza del cristianesimo"; l'"uomo" di F[euerbach] è derivato da Dio, F[euerbach] è arrivato da Dio all'"uomo", e in tal modo "l'uomo" è ancora coronato da un'aureola teologica di astrazione [*einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion*]. La vera via per giungere all'"uomo" è il contrario. Noi dobbiamo partire dall'io, dall'individuo empirico, in carne ed ossa, non per restarci fissati, come succede a St[irner], ma per elevarci da lì "all'uo-

mo". (...) se l'individuo in carne ed ossa è la vera base, il vero punto di partenza per il nostro "uomo", anche l'egoismo – naturalmente non solo l'egoismo stirneriano dell'intelletto [*der Stirnersche Verstandesegoismus*], ma anche l'*egoismo del cuore* [*der* Egoismus des Herzens] – è un punto di partenza per il nostro amore verso gli uomini, altrimenti questo resta sospeso in aria. (...) Il libro di Stirner mostra ancora una volta quanto sia radicata l'astrazione nell'essenza berlinese. Tra i "Liberi", St[irner] è evidentemente quello che ha più talento, indipendenza e acume, ma con tutto ciò anche lui casca dall'astrazione idealistica a quella materialistica senza arrivare a nulla».[117]

L'analisi a caldo di Engels, per quanto sintetica, sottolinea, da un lato, una questione che resta fondamentale: come far confluire la prospettiva egoistica in un pensiero e in una prassi che tengano conto dell'altro in modo realistico, concreto? In che modo si può costruire un "ponte" tra l'individualità e la comunità, tra l'uno e i molti? Come accordare i due poli? Quale prassi nell'immediato? Ed è possibile, in tutto questo, una concordanza, una consonanza tra l'immediatezza e la continuità della presenza singolare all'interno dei gruppi umani?

L'egoismo di Stirner viene considerato "unilaterale" soprattutto perché la dimensione relazionale, all'interno dell'*Unico*, presenta un'importanza secondaria, derivativa, risultando quasi come un semplice palliativo al feroce nominalismo di molte affermazioni stirneriane. Nel *Der Einzige* viene sì introdotta l'unione degli egoisti, però se ne dà una descrizione sommaria, soprattutto in negativo, contrapponendola alla società "umana" e alle sue strutture storiche (famiglia, Stato, partito), senza preoccuparsi d'esporre un metodo, un programma o degli elementi che consentano d'innestare su di essa una progettualità "comunitaria" (quindi politica o insurrezionale) capace di generalizzare il più possibile lo sviluppo delle unicità. In seguito, Stirner farà degli esempi di unione nella citata replica a Moses Hess, ma i casi elencati – rapporti tra innamorati, tra amici in birreria o tra

bambini che giocano in cortile – non hanno niente di "folle" o di "estremo". Proprio per questo, essi restano vincolati all'immediatezza delle situazioni e non possono fornire alcuna garanzia di continuità, né di "governabilità", al godimento di sé e del mondo; d'altro canto, è appunto quest'immediatezza – cioè il loro eludere, qui e ora, gli obblighi e le necessità sociali, senza porsi forzatamente nella prospettiva di una conservazione del proprio movimento – a farne la materializzazione del godimento, la concretizzazione toccante della gioia.

Il problema però rimane. Possiamo consolidare quest'immediatezza facendola fluire in una continuità? E come? A stabilizzarne in qualche modo il movimento non la perdiamo? In realtà, potremmo replicarla, inventare un movimento che possa riproporsi diversamente nelle medesime unicità. Ed è appunto in questa iterazione che risorge e insorge ogni volta la com-unicità, ossia la "storia del godimento", la comunizzazione di quei destini singolari che si distolgono da ogni destinazione per occupare, insieme, un pezzo di vita.

C'è anche da dire che la dimensione allargata dell'unicità, ossia la *Verein*, basandosi su esperienze e reti di relazioni di tipo tendenzialmente dinamico, quotidiano e immediato, e non certo sulla prefigurazione di una società futura in cui un'umanità in qualche modo metamorfosata dovrebbe vivere in armonia, dà una pronta determinazione delle comunità umane *a portata di affetto*, le quali sono i luoghi reali in cui hanno agito originariamente e a cui tornano puntualmente le nostre passioni e le nostre volontà.

Checché ne dica Engels, l'"egoismo del cuore" si ritrova già in Stirner, solo che esso viene sganciato radicalmente dall'amore di derivazione cristiana, come pure da qualsiasi implicazione sentimentale o speculativa che intenda vincolarlo a una dimensione incorporea delle passioni. Con Stirner, irrompe la possibilità della vita, insieme alle sue esigenze, ai suoi entusiasmi, alle sue ovvietà più materiali. La filosofia viene sabotata dall'interno, so-

prattutto perché vi s'impongono dei concetti incontornabili, sfuggenti, come ad esempio indicibilità, immediatezza: «Il libero pensiero e la libera scienza *mi* occupano – perché non io sono libero, non io occupo me stesso, ma il pensiero è libero ed occupa me (...). Chi pensa è cieco nei confronti dell'immediatezza delle cose [*die Unmittelbarkeit der Dinge*] ed incapace di padroneggiarle: non mangia, non beve, non gode (...)»;[118] e dunque: «Vero è ciò che è mio, non vero ciò cui appartengo; vera è ad esempio l'unione, non veri lo Stato e la società. (...) *Io* sono il criterio della verità, però non sono un'idea, bensì più di un'idea, sono cioè indicibile [*unaussprechlich*]. La *mia* critica non è una critica "libera", non è libera da me, e neanche "servile", non è al servizio di un'idea, ma è propria».[119]

In direzione opposta, Marx ed Engels, ritenendo l'individuo stirneriano (e l'individualità in genere) una manifestazione incompleta o ancora imperfetta dell'umano, cercano l'uomo – l'umanità comune ad ogni uomo – in un rovesciamento radicale dell'egoismo e nell'edificazione, a partire da tale rovesciamento, della definitiva comunità umana. Laddove Stirner afferma l'individuo egoisticamente comunitario, Marx ed Engels teorizzano un individuo ontologicamente sociale, naturalmente comunitario.

Nell'agosto del 1844, in uno scritto apparso sul bisettimanale "Vorwärts!", appena due mesi prima della pubblicazione dell'*Unico*, Karl Marx tratteggia brevemente la sua concezione della *Gemeinwesen*, termine con cui egli indica l'essenza stessa della comunità umana, ovvero l'autentica comunità dell'uomo, che è sia principio della specie, sia la risultante ultima degli sforzi rivoluzionari dell'uomo autocosciente. In altre parole, la *Gemeinwesen* marxiana risulta il frutto dell'uomo immediatamente comunitario, possibile solo come rovesciamento rivoluzionario dell'uomo comunemente alienato: «(...) la *comunità* [Gemeiwesen], da cui il lavoratore è *isolato*, è una comunità la cui realtà e la cui entità sono ben diverse rispetto alla comunità *politica*. La comunità, da cui lo separa il *suo proprio lavoro*, è la *vita* stessa, la vita fisica e spirituale, la moralità umana, l'attività umana, l'umano godimento, l'essere *umano* [*das* menschliche *Wesen*]. L'essere *umano* è la *vera comunità* degli uomini. Essendo l'impietoso isolamento da quest'essere, sotto ogni punto di vista, più insopportabile, orribile e contraddittorio dell'isolamento dalla comunità politica, così l'interruzione di tale isolamento, o anche solo una parziale reazione, è una *rivolta* [Aufstand] contro di esso tanto più grande, quanto più grande è l'*uomo* rispetto al *cittadino* e la *vita umana* rispetto alla *vita politica*. La rivolta *industriale* può quindi essere solo *parziale*, pur racchiudendo in sé un'anima universale: la rivolta *politica* può invece essere *universale*, ma va nascondendosi sotto la forma *colossale* di un *gretto* spirito».[120]

Per Marx, va quindi costruita (o ristabilita) la comunità essenziale dell'umano per il tramite di una ricomposizione rivoluzionaria che abbatta le separazioni sociali indotte dalla divisione del lavoro. Nella prospettiva marxiana, il comunismo è il progetto di questa costruzione e del suo movimento storico, mentre la comunità è il divenire comunista dell'uomo nel flusso reale degli eventi. In questa comunità – che è "la vita stessa", l'unione comunista dei viventi –, l'immediatezza degli "egoismi del cuore" viene agganciata (e subordinata) alla costruzione di una continuità, di una durata, di una replicabilità delle esperienze relazionali infine affrancate dal mondo del lavoro. Anzi, la comunità stessa incarna o dovrebbe incarnare il movimento avviato o assunto da questa replicabilità, da questa ripetizione del momento di ricomposizione comunista dell'umano. Ma per reggere e conservare un tale movimento, la comunità dovrà imporre agli individui, in tutto o in parte, un processo di comunizzazione, di adeguamento a quelli che sono i propositi "universali" che fondano la sua esistenza, la sua idea, oppure dovrà estromettere d'autorità chi non intenda abbandonare la propria "separazione" in favore di una ricomposizione che lo diminuisce in qualche modo. La com-unicità delle unioni di base – quelle cui si ri-

ferisce Stirner – viene così trasformata in com-unità. Qui, le unicità dei loro membri sono asservite a un'idea di unità, a processi aggreganti, di gruppo, o comunque a qualche universale normativo costituitosi come fondamento della "vera comunità" e divenuto perciò incriticabile all'interno del gruppo. In tal caso, il riassociarsi continuo e tendenzialmente mutualistico che caratterizzava l'unione si trasforma in socialità, in durata vincolante delle relazioni e in flusso di comportamenti non discrezionali.

Tra la *Verein* stirneriana e la *Gemeinwesen* marxiana, tra l'immediatezza della com-unicità e l'essenza generica dell'uomo (la *Gattungswesen*), la quale si realizza o si ricompone nella com-unità comunista, rimane tutta l'incertezza e la splendida eventualità di ciò che è *comune*: come spazio di convergenza, di tensione, di equilibratura delle necessità individuali, dove la molteplicità degli egoismi cerca di sottrarsi criticamente alle unificazioni alienanti, alla massa, al depotenziamento delle specificità singolari. La tensione è tra la comodità apparente dell'immediatezza e la difficoltà, all'interno del gruppo, di conciliare quella stessa immediatezza con il numero delle differenze e con le differenze emergenti dalla necessità. La com-unicità crea l'esuberanza, il tumulto, mentre la com-unità cerca di evitare l'episodicità e la disseminazione dei godimenti rilanciandoli grazie alla soddisfazione dei bisogni di ognuno. La com-unicità può essere vista quindi come un tentativo di *deframmentazione* dell'egoista, nonché di uso egoistico del comune. È uno spazio di relazione dove interagiscono $1+x$ unicità, le quali, a partire dal due (io e te, dove $x=1$), mirano a far convergere le proprie forze su obiettivi comuni cercando di mitigare l'eventuale carattere uniformante ed estensivo della propria intesa. La com-unità, al contrario, è sempre un allargamento dei presupposti, uno slittamento dalla compiutezza alla generalità, un $n+1$, il che presuppone un adeguamento delle affinità e dell'intesa ai fini di una progressiva socializzazione delle unicità.

Il sistema sociale dominante non può essere abbattuto con una scelta di campo puramente formale, espungendo dalla mente, come per incanto, i pensieri e i valori che lo sorreggono ideologicamente. Per separarsene in modo continuativo, occorre infatti una pratica reale, quotidiana, conflittuale, con cui creare un nesso – un concatenamento – tra tutte le esperienze dell'unicità. Una pratica del genere deve disarticolare le relazioni sociali esistenti consentendo ai singoli di ritrovarsi compiutamente nel divenire delle proprie unioni. I movimenti essenziali dell'unicità devono quindi agire coerentemente su due piani interrelati: lungo quello teorico, costruendo il pensiero della propria autonomia, e su quello della prassi, cercando di sviluppare le unioni egoistiche nell'àmbito della vita quotidiana.

La com-unicità è un ponte tra l'uno e i molti. Si tratta evidentemente di un processo, di una relazione. Essa parte dal due, o da una frazione dei molti, per godere della propria presenza senza più porsi necessariamente in una prospettiva di espansione, di superamento. La costruzione di una sua continuità avviene su basi attuali, nell'immediatezza dell'esperienza, dentro la compartecipazione delle forze, e non su situazioni procrastinate, futuribili o soltanto desiderate. Rispetto alla comunità che si forma per trasformare il mondo e governare la trasformazione, la com-unicità viene prodotta per usare immediatamente il mondo. In altri termini, la com-unicità – cioè il movimento e la potenza che s'irradiano dall'unione degli egoisti – emerge come sperimentazione determinata e su scala locale di tutte quelle comunizzazioni possibili fin da subito tra le maglie della società. Certo, non sarà magari l'anarchia, né tanto meno il comunismo realizzato, ma è qui che s'insedia la fiducia ed è qui che la determinazione dei singoli raccoglie sovente i suoi frutti più dolci.

Se la com-unicità si fonda sul distanziarsi da ogni fondamento astratto, il suo rilancio andrà cercato nella ripetizione comune, e sempre più toccante, delle medesime unicità psico-fisiche.

Nel 1843, Karl Marx scriveva: «Essere radicale è cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso».[121]
Ora, al di là dell'antropocentrismo riscontrabile nella formula marxiana, che andrebbe contestualizzato storicamente, resta la giustezza e l'esigenza di una riflessività che sappia porsi criticamente alla radice delle cose.
La radice dell'umano non è costituita dai valori socialmente determinati, bensì da tutti quei possibili che riconducono l'uomo all'immediatezza delle sue forze, dei suoi affetti, ovvero a quella potenza del vivente immediatamente "consumabile" e che è stata espropriata o resa impossibile da Stato e capitale.
La radicalità, cioè il pensiero e la prassi che accolgono le radici dell'uomo, ha a che fare con la vita impregiudicata, con la presenza del vivente che resta aperta ad ogni continuità affettiva nei confronti degli altri. Il che significa, paradossalmente, che la radicalità non potrà mai tenerci coi piedi ben piantati per terra. Nel movimento reale della vita, si parte infatti dalle radici, si giunge all'apice delle foglie, ma poi si torna, senza posa, al seme, all'inzaccherarsi giocoso con la terra, attraverso i luoghi sempre in divenire del mondo. Si parte dunque dalle radici muovendosi però anche con le radici, e arrivando persino a sradicarle, quando ciò apparisse essenziale per lo sviluppo dei propri rapporti col mondo. Abitare così la radicalità senza radicarsi nel suo pensiero. Riconoscersi ad ogni tappa, in ogni passo, cercando il giusto andamento per sé e con l'esistente intorno a sé. Rifiutarsi di prender posto dentro una direzione, una causa. C'è una profondità che deve giocarsi anche in orizzontale, da vivente a vivente, da relazione a relazione, unendo le regole del gioco senza mai ingabbiarle in una legge – perché il gioco implica un rigore, una logica dei movimenti che non viene vissuta come autoritaria, se si resta beninteso in uno spazio di condivisione delle regole, e da cui ci si può sottrarre in ogni istante senza per questo negarne i fondamenti.
Una profondità in ogni direzione: ecco il senso della radicalità.

Cercare l'essenza del profondo in ogni senso. Spingersi ai limiti del possibile. Ricreare o ridurre poco alla volta l'impossibile, senza mai subordinarsi agli estremi toccati.
La ricerca della radicalità non produce radicalismi, né comporta estremismi. La tensione verso una profondità omnidirezionale – in un movimento senza direzione, senza subordinazione – non va confusa con la rigidità di un pensiero che diventa stanziale arroccandosi intorno alle sue conquiste o alle sue pretese più avanzate. L'estremismo celebra la propria adiacenza agli estremi del pensiero e vi si àncora, inducendo a prendere partito per uno di essi. Così facendo, le radici e gli apici delle foglie restano senza rapporto, la via è interrotta, si dà un'importanza preminente agli estremi dell'esistente o del possibile, ma senza un reale movimento tra le diverse parti del tutto.
Di conseguenza, la radicalità si rivela amica dei viventi solo quando non produce un pensiero ideologico che isoli radici e rami, terra e cielo, vita e morte, cioè soltanto se il suo pensiero resta sovversivo senza farsi parcellare e fonte di separazione.

L'*Ideologia tedesca*, limitatamente alla sezione che contiene la puntigliosa stroncatura di Stirner, fa la figura di un mulino a vento che macini tonnellate di grano per ricavarne soltanto un pugno di farina.
Al contrario della prima parte dell'opera – questa, sì, davvero imprescindibile –, in cui Marx ed Engels, criticando Feuerbach, pongono le basi per la loro concezione materialistica della storia, il *San Max* risulta infatti un assemblaggio di glosse, puntualizzazioni e reprimende dalla lettura ostica, noiosa, e che non riesce affatto, come vorrebbero gli autori, ad "esorcizzare" una volta per sempre *L'unico e la sua proprietà*.
Certo, leggendo la prima parte della *Deutsche ideologie*, non si può che essere d'accordo con Marx ed Engels quando sottolineano l'esigenza di interpretare il mondo partendo dai rapporti materiali degli uomini. Il mondo non è un'astrazione, una costruzio-

ne dei filosofi, bensì una determinata disposizione delle forze e degli elementi reali che ne occupano lo spazio. Per attuare uno sviluppo dell'umano e una trasformazione dell'esistente, occorre quindi partire dal "mondo reale" ed agire conseguentemente utilizzando dei "mezzi reali"; intervenire cioè nel "mondo reale" per rivoluzionarlo, per poter trasformare radicalmente l'assetto delle comunità umane in modo da risolvere le contraddizioni e le discrepanze sociali. Il pensiero dell'uomo non può limitarsi alla pura sensazione, alla mera intuizione del mondo sensibile, ma deve confluire in un'analisi critica degli assetti materiali esistenti, così da partecipare attivamente al loro cambiamento legandosi alle attività pratiche dei gruppi umani. Il pensiero deve partecipare alla produzione e alla trasformazione della vita materiale, la quale, in sé, è un duplice rapporto: naturale da un lato e sociale – ossia prodotto storico delle attività umane – dall'altro. Il pensiero stesso è un prodotto sociale. Lo spirito, la coscienza, l'immaginazione: emergono infatti da condizioni materiali determinate e si manifestano storicamente attraverso il linguaggio. Con il consolidamento della divisione tra lavoro manuale e lavoro mentale, il pensiero si rende autonomo e comincia a creare elementi e strutture che possono non avere alcuna rispondenza "fisica" nella realtà empirica. Da questo momento in poi, la coscienza si emancipa dalla realtà e produce dispositivi ideali che galleggiano sopra le teste degli uomini. La nascita della coscienza, in quanto riflesso dell'attività sociale, finisce così per individualizzare definitivamente ogni appartenente al genere *Homo*, lo scardina dal bacino comune dei viventi e lo separa socialmente da ogni altro membro della specie. Un tale movimento di separazione si manifesta anzitutto come separazione tra interesse individuale e interesse collettivo, nonché con la funzionale subordinazione storica del primo al secondo. La divisione del lavoro, infatti, vincola ogni singolo individuo allo svolgimento più o meno forzoso di attività specifiche, esclusive, gerarchizzate, alle quali egli non può sottrarsi, se non mettendo in

discussione e trasformando concretamente l'assetto sociale. Non avendo più la possibilità di gestire autonomamente le proprie attività produttive, l'uomo cede una parte della propria potenza alla società e si fa spossessare storicamente dai meccanismi di valorizzazione del lavoro. In quest'ottica, i suoi soddisfacimenti personali vengono sganciati dal bacino naturale d'origine e connessi sempre più strettamente alla divisione del lavoro e alla riproduzione dei valori sociali. Allo stesso tempo, i livelli di alienazione, originati dallo sfruttamento e dalla gerarchizzazione delle attività umane, sviluppano contraddizioni e scatenano conflitti in ogni àmbito comunitario. Le contraddizioni e i conflitti in questione, per Marx ed Engels, fondano la lotta tra le classi sociali e sono risolvibili solo con l'abbattimento rivoluzionario del sistema capitalista borghese da parte del proletariato e con la conseguente emergenza del comunismo.[122]
Proprio tra le pagine dell'*Ideologia tedesca*, troviamo una definizione memorabile di comunismo: «Per noi, il comunismo non è uno *stato di cose* che dev'essere instaurato, un *ideale* verso cui la realtà va diretta. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente. Il presupposto di tale movimento risulta dalle condizioni oggi esistenti».[123]

Il pensiero stirneriano non produce un'analisi dell'esistente che fornisca elementi per un suo superamento. Non avverte la necessità, l'indifferibilità di un superamento. Si sofferma invece teoricamente sull'esperienza del godimento – del godimento di sé, anzitutto – e ribadisce il concetto fino alla nausea, stabilendo che vi siano, già nell'immediato, i presupposti per lo sviluppo dell'unicità individuale e delle unioni egoistiche. Marx, al contrario, si distoglie dall'immediato, critica ferocemente l'immediatismo – cioè la negazione anarcoide delle mediazioni socio-politiche – e produce strumenti per trasformare il mondo. Ritiene infatti che le contraddizioni sociali siano risolvibili solo attraverso una soluzione rivoluzionaria e che tale movimento sia

già in atto tra le maglie della situazione presente. Occorre solo radicalizzarlo e incanalarlo storicamente verso il comunismo, visto, quest'ultimo, come il fine e la realizzazione della "storia universale" dell'uomo.

La differenza tra le due posizioni emerge pertanto da una diversa concezione della presenza – di sé, degli altri – rispetto al mondo materiale: Stirner l'assume e la impiega egoisticamente senza differirla, senza subordinarla al tempo, al consenso, svincolandola così dalle categorie sociali, filosofiche; Marx, invece, la usa in un movimento prospettico, estraendola sì dai modi di produzione della vita materiale, ma immettendola criticamente in una teleologia materialista (in un processo rivoluzionario) che dovrebbe condurre al compimento dell'umano.

Tuttavia, entrambe le posizioni teoriche affermano l'evidenza di una materialità viva, irriducibile. Lo fanno però collocandosi ai poli opposti della dicotomia storica tra individualità e comunità. Se Marx, infatti, si pone chiaramente, e senza cedimenti, la questione di una palingenesi rivoluzionaria della comunità umana, di un suo inveramento nella società comunista, Stirner auspica invece un'insurrezione permanente del singolo contro le "idee fisse" della società e lo incita a non lasciarsi più espropriare dal sacro, dai fideismi, dalle cause "umane".

Per Stirner, l'individuo è costituito dalla sua unicità psico-fisica e non può proiettarsi altrove o essere altrimenti senza diminuirsi. L'unico non sente dunque il bisogno o l'obbligo di diventare il "vero essere generico".[124] Non si pensa cioè come soggetto di una trasformazione, ma trasforma direttamente l'oggetto del suo pensiero. Non si suppone, non si pospone, bensì si pone, e questo suo porsi avviene attraverso la propria carne, la propria corporeità: «Io posso rompere la tirannia dello spirito solo per mezzo della "carne"; infatti, solo se un uomo percepisce anche la sua carne, percepisce tutto se stesso, e solo se si percepisce nella sua interezza, è in grado di percepire e ragionare».[125] Il proprio corpo è dunque la base costitutiva dell'unicità. Non Dio,

non l'umanità astratta dei filosofi, non i diritti elargiti dallo Stato. Solo il corpo incomparabile di ogni singolo vivente fa emergere il movimento della sua unicità. La corporeità stessa è la qualità intrinseca e imprescindibile dei viventi che veicolano la coscienza dell'unicità. Solo la percezione critica e amorevole del proprio corpo permette di vivere e pensare in modo proprio. Con Stirner, l'individuo s'impegna in una lotta senza quartiere contro ogni processo che disincarni l'esistenza, i corpi, e che lo assoggetti storicamente ad una vocazione, ad una causa esterna: «Io ho certamente delle *affinità* con gli altri; ciò vale però solo per il confronto o la riflessione: di fatto, io sono incomparabile, unico. La mia carne non è la vostra carne, il mio spirito non è il vostro spirito. Se voi li riconducete alle generalità di "carne" e "spirito", questi sono *pensieri* vostri, che niente hanno a che fare con la *mia* carne, col *mio* spirito, e men che meno ne potete fare una "vocazione" per ciò che è mio proprio».[126]

Seguendo il filo del suo ragionamento, Stirner intuisce peraltro che i processi di estraniazione non sono appannaggio esclusivo di una data società, ma appartengono ad ogni società, ad ogni struttura statuale, anzi ad ogni gruppo umano che vincoli il singolo individuo senza permettergli di abbandonare la partita o di mutare contrattualmente le regole del gioco. La sua intuizione, tra le altre cose, gli fa prevedere l'involuzione autoritaria del comunismo avutasi poi nel Novecento. Pur essendo spiccia e grossolana, la critica di Stirner si rivela infatti corretta, avveduta, quasi chiaroveggente, e finisce per ridimensionare, alla luce dei fatti storici, i feroci giudizi contenuti nell'*Ideologia tedesca*.

Ironico e amaro paradosso: il movimento reale che doveva abolire lo stato di cose esistente – la "vecchia talpa" della rivoluzione comunista – non ha disinnescato la rozza analisi stirneriana. Anzi, è divenuto esso stesso una componente fantasmatica del mondo, una rappresentazione ideologica, una nuova "idea fissa" da dare in pasto agli spiriti asserviti. Il che non vuol dire però che si debba liquidare Marx. Piuttosto, va cercata una linea di

congiunzione – una soglia attraversabile o su cui attestarsi – per sperimentare una nuova unione tra i pensieri dell'individualità e della comunità, traendone criticamente una prassi comune che riesca, da un lato, a salvaguardare le unicità in gioco e, dall'altro, ad allargare il più possibile l'incisività delle unioni egoistiche, senza per questo proiettarle in dinamiche astratte.

Partendo dalle basi materiali della vita quotidiana, occorre escogitare un concatenamento tra le migliori pulsioni egoistiche del singolo e la necessità che gruppi umani si affranchino autonomamente dalle strutture storiche di valorizzazione: unire egoismo e pratiche di comunizzazione, volontà e necessità. In sintesi: lottare per ridurre le separazioni sociali e vivere la propria presenza a partire dalle affinità, dai desideri condivisi, senza subordinarsi all'etica della differenza e senza finire in una trascendenza individualistica dell'immediatezza, rischio che corre chiunque giunga a negare o a ridimensionare idealisticamente l'essenzialità del momento relazionale.

La corporeità e l'intelligenza dell'unico costituiscono una sorta di critica continua e dinamica dell'esistente; una critica senza giudizio, indecidibile, quindi al di là del vero e del falso, che sceglie autonomamente di attenuarsi solo quando si unisce ad altre unicità col fine di comunizzare egoisticamente la propria volontà, il proprio desiderio. La critica, in tal senso, si collega ad una delle aperture più difficili, ma anche più importanti, del nostro tempo, la quale si manifesta con una tensione ancora rozza, indecisa: l'apertura di chi si pone l'esigenza (non il compito, ma l'esigenza) di preservare e affrancare la vita dai processi di valorizzazione sociali e dalla nozione stessa di valore, in modo da aprire la storia dei viventi a ciò che in essi si sottrae ad ogni forma di valore, situandosi compiutamente in un processo – ancora imprevedibile – di affermazione e godimento.

Stirner messo a nudo dagli anarchici, anche

Si può supporre che, dacché l'uomo abbia usato un potere per asservire i propri simili e trarre profitto dalle loro attività, da quel momento ci sono stati degli oppressi che hanno cercato, in modo più o meno coerente, di sottrarsi all'asservimento lottando tendenzialmente contro ogni forma di potere, autorità e divisione del lavoro.

L'idea di anarchia (dal greco ἀναρχία, "assenza di governo"), come pure la prassi conseguente che vi è connessa, nasce quindi storicamente dentro i rapporti conflittuali che oppongono il potere (e l'autorità che lo esercita) a coloro che si vogliono liberi subito e senza condizioni. Una tale idea ha acquisito un senso positivo solo con l'avvento del proletariato rivoluzionario e la nascita dell'anarchismo storico nel corso del XIX secolo. Prima dell'Ottocento, si usava da secoli quasi unicamente l'accezione negativa del termine. Il nobile francese Pierre d'Avity, nella prima metà del XVII sec., considerava l'anarchia «la peggiore delle Tirannie, la causa e l'effetto delle sedizioni, in cui il popolo diventa una bestia crudele».[127] Sempre nello stesso periodo, del tutto analogo è l'uso che ne fa Hobbes nel *Leviatano* (1651): «(...) coloro che sono scontenti sotto la *monarchia*, chiamano questa *tirannia*; coloro cui dispiace l'*aristocrazia*, chiamano questa *oligarchia*; così pure coloro che sono afflitti sotto una *democrazia*,

chiamano questa *anarchia* (che significa mancanza di governo); e tuttavia penso che nessuno creda che la mancanza di governo sia un nuovo genere di governo, e per la stessa ragione non si deve credere che il governo è di un genere quando è gradito e di un altro quando è sgradito, o si è oppressi dai governanti» (cap. XIX). Per Hobbes, l'anarchia è quindi associata alla «condizione di mera natura, vale a dire, di libertà assoluta, qual è quella di coloro che non sono né sovrani né sudditi» ed è invariabilmente una condizione di guerra (cap. XXXI).
Sovvertendo la prospettiva hobbesiana, sarà D.A.F. de Sade, col suo feroce illuminismo amorale, a sdoganare la tanto esecrata "libertà assoluta" e ad usare l'idea di anarchia in senso positivo. D'altronde, il Divin Marchese aveva già fatto sua la lezione del barone d'Holbach, il cui *Le Christianisme dévoilé* si era attirato addirittura le ire di uno stizzito Voltaire: «L'autore sembra troppo nemico delle potenze. Gli uomini che la pensassero come lui non formerebbero che un'anarchia; e vedo fin troppo bene (...) quanto l'anarchia sia da temere».[128]
In *Juliette* (1801), Sade scrive un passaggio emblematico: «L'abuso della legge è ciò che conduce al dispotismo; il despota è colui che crea la legge... che la fa parlare, o che se ne serve per i propri interessi. Togliete al despota questo mezzo d'abuso, e non si avrà più alcun tiranno. Non esiste un solo tiranno che non venga sostenuto dalle leggi nell'esercizio delle sue crudeltà; là dove i diritti dell'uomo saranno ripartiti equamente, in modo che ciascuno possa vendicarsi da sé delle ingiurie ricevute, non si leverà sicuramente nessun despota, perché egli verrebbe rovesciato alla prima vittima che avesse intenzione d'immolare. Non è mai nell'anarchia che nascono i tiranni: voi li vedete sorgere solo all'ombra delle leggi o trarre autorità da esse. Il regno delle leggi è dunque vizioso; è quindi inferiore a quello dell'anarchia (...). Gli uomini sono puri solo nello stato di natura; dal momento in cui se ne allontanano, si degradano. Rinunciate, vi dico, rinunciate all'idea di rendere migliore l'uomo attraverso le

leggi: voi lo rendete, con esse, solo più furbo e malvagio... mai più virtuoso».[129]

Se ogni pensiero anarchico non contiene di certo tutta l'anarchia, quest'ultima rimane pur sempre quella tensione radicale verso una compiutezza del vivente che caratterizza invariabilmente ogni anarchismo. Un vivente può dirsi compiuto quando riesce a godere della propria unicità, di concerto con altri viventi, nella più ampia autonomia possibile rispetto alle strutture autoritarie della società.
Mentre l'anarchismo attiene al pensare e al saper vivere il movimento verso uno spazio senza padroni e senza tempo, l'anarchia è la pratica possibile di questo stesso movimento nell'immediato.
Al di là delle specificità storiche dei diversi anarchismi, l'anarchia è una sorta di invarianza, di "verità pratica" dell'unicità. Se l'unico nega ogni idea universale e ogni mistificazione ideologica, sottraendosi a tutti gli autoritarismi sociali, la sua *démarche* non può che svilupparsi nel territorio di un'immanenza tendenzialmente anarchica. La forza e il fascino di un simile "territorio" vengono tratteggiate efficacemente da Victor Serge nelle sue *Memorie*: «L'anarchismo ci prendeva interamente perché ci chiedeva tutto, ci offriva tutto: non c'era un solo angolo della vita che non rischiarasse, almeno così ci pareva. Si poteva essere cattolici, protestanti, liberali, radicali, socialisti, oppure sindacalisti senza cambiare niente nella propria vita, e per conseguenza della vita (...). Intessuto di contraddizioni, dilaniato da tendenze e sottotendenze, l'anarchismo esige anzitutto l'accordo tra gli atti e le parole (...). Non attendere la rivoluzione. Chi promette la rivoluzione è un buffone come un altro. Compiere da sé la propria rivoluzione. Essere uomini liberi, vivere da compagni».[130]
L'anarchismo non nasce o si modifica in àmbito culturale, bensì negli addensamenti teorici prodotti dalle lotte contro ogni mediazione autoritaria. Esso non si sviluppa ordinatamente tra le

pagine dei libri, ma nell'incessante verifica "operativa" dei metodi, delle tattiche, dei rapporti di forza. L'idea dell'anarchia indica lo scopo ultimo degli anarchici, ma l'insieme costituito dal loro pensiero e dalle loro azioni si vuole contemporaneamente come progetto, contenuto e risultato dell'anarchia. In una prospettiva anarchica, i processi di conoscenza, le forme organizzative e la trasformazione dell'esistente costituiscono infatti un unico, inscindibile concatenamento di esperienze.
Detto questo, va sottolineato il fatto che Max Stirner, nei suoi vari scritti, non si definisce mai anarchico. Tra le pagine dell'*Unico*, il filosofo tedesco usa due volte la parola *Anarchie* e una volta sola il termine *anarchisch*,[131] e lo fa senza sganciarsi più di tanto dai loro significati "gergali".
Non possiamo certo sapere se Stirner avrebbe accettato per sé l'attributo di stirneriano. Magari gli sarebbe parso troppo ovvio, quasi tautologico. È però assai probabile che la sua ironia si sarebbe abbattuta pure sugli individualisti stirneriani, per i quali l'*Unico* è diventanto una sorta di Bibbia a partire dagli ultimi anni dell'Ottocento. Stirneriano è il pensiero di Stirner, non il processo singolare dell'unicità di chi lo legge; in quest'ultima troviamo semmai il pensiero di Stirner insieme a tante altre cose. Possiamo invece supporre che l'autore del *Der Einzige*, sviluppando in modo conseguente la propria critica, e visto soprattutto il giudizio che riserva ai socialisti e ai comunisti del suo tempo (Proudhon, Weitling, il giovane Marx), avrebbe attaccato quasi sicuramente anche il comunismo libertario e l'anarchismo "organizzatore".
L'anarchismo storico, per come si sviluppa soprattutto con Proudhon e Bakunin, ha un impianto teorico essenzialmente socialista e collettivista. Il suo obiettivo principe è una trasformazione rivoluzionaria delle strutture sociali. I suoi principî di base sono chiari, netti. Antiautoritarismo in tutte le sue forme, con conseguente lotta contro ogni potere e autorità. Ricerca di un equilibrio tra libertà ed uguaglianza attraverso strutture di solidarietà

e mutuo appoggio. Coerenza tra mezzi e fini, che si concretizza nel rifiuto della delega e nella pratica dell'azione diretta. Autogestione della produzione e delle lotte, o, per meglio dire: autoproduzione dell'individualità e della comunità, con lo sviluppo di una loro autonomia rispetto a Stato e capitale. Forme organizzative antiverticistiche, orizzontali, all'insegna dell'affinità e della reciprocità tra i singoli membri.
L'anarchismo individualista si smarca invece dalla visione "sociale" e dalle organizzazioni di sintesi del movimento anarchico storico ponendo l'individuo concreto al centro del proprio pensiero e della propria azione. Per gli anarco-individualisti, la tutela dell'individualità e lo sviluppo di libere associazioni (che mai devono formalizzarsi a scapito dei propri membri) restano il fondamento e il fine dell'agire.
Malgrado le loro diversificazioni teoriche e storico-geografiche, tutte le correnti dell'individualismo anarchico hanno un qualche debito nei confronti del pensiero stirneriano. D'altronde, tutti gli anarchici, o quasi tutti, non hanno difficoltà a considerare Stirner, almeno in parte, un teorico dell'anarchismo.
Il più noto individualista anarchico statunitense, Benjamin Tucker (1854-1939), grandemente influenzato da Stirner, fu nel 1907 l'editore della prima traduzione inglese dell'*Unico* (la versione dal tedesco era di un altro individualista: Steven T. Byington).
In Francia, E. Armand (1872-1962),[132] uno dei più grandi teorici dell'anarco-individualismo europeo, propugnatore dell'amore libero, che egli definisce *camaraderie amoureuse*, edita dal 1945 al 1956 il periodico *L'Unique*: «Importante è difendere l'individuo contro "l'Uomo", l'incorreggibile seguace, il superficiale incurabile, l'eterno gregario».[133] Sempre Armand redigerà la voce "*Stirnérisme*" per l'enciclopedia anarchica di Faure, con cui sintetizza il pensiero di Stirner forzandolo nominalmente in un nuovo -ismo.[134] Nel 1911, aveva però scritto: «L'anarchico-individualista non è mai schiavo di una formula assodata o di un testo ricevuto. Egli ammette solo opinioni. Propone solo tesi.

Non s'impone dei punti fermi. Se adotta un metodo di vita a partire da un preciso punto di vista, è al fine di assicurarsi più libertà, più felicità, più benessere, ma non certo per sacrificarsi ad esso. Ed egli lo modifica e lo trasforma quando si accorge che il restargli fedele ridurrebbe la sua autonomia. Non vuole affatto lasciarsi dominare da principî stabiliti *a priori*; è *a posteriori*, sulle sue esperienze, che basa la propria regola di condotta».[135]
Concisa e senz'appello si rivela invece la lettura sommaria che Albert Camus dà di Stirner in *L'Homme révolté*. Lo scrittore francese, omettendo ogni riferimento all'unione degli egoisti e alle dinamiche non meramente negative presenti in Stirner, riduce la teoresi stirneriana a mera legittimazione del delitto e del terrorismo anarco-nichilista. Trascurando l'impianto associativo dell'egoismo stirneriano, l'unico viene vincolato ad una rivolta metafisica senza sbocchi e diventa una monade del tutto avulsa dal gioco reale delle relazioni. Isolato dal reale, l'unico uccide la realtà. L'omissione del godimento lascia quindi sulla scena solo la veemenza della distruzione e l'unicità si perverte in un principio di desertificazione del mondo. Camus scrive: «Con Stirner, il movimento di negazione che anima la rivolta sommerge irresistibilmente tutte le affermazioni. (...) L'insurrezione è in se stessa un'ascesi, che rifiuta ogni agio. L'insorto si accorderà con gli altri uomini solo nella misura e per il tempo in cui il loro egoismo coinciderà col suo. La sua vera vita è nella solitudine, in cui assolverà senza freni alla fame d'essere che è il suo solo essere. L'individualismo raggiunge così un vertice. (...) Ma a tale estremo, niente è più possibile salvo la morte o la resurrezione. Stirner, e con lui tutti i rivoltosi nichilisti, corrono verso il limite, ebbri di distruzione. Dopo di che, scoperto il deserto, bisogna imparare a sussistervi».[136] Per Camus, il limite è necessariamente la morte (di sé, degli altri), oltre o contro il quale non c'è possibilità di salvezza, per cui gli sbocchi coerenti della rivolta non potrebbero che essere l'omicidio, il suicidio, l'annichilimento. Ma Stirner non è Sade. Il limite dell'unico è un limite pratico,

mobile, non metafisico. Ha poco a che fare coi massimi sistemi. È ciò che la sua forza non gli consente di ottenere nel confronto immediato tra la propria volontà e quella degli altri unici. Il limite dell'egoista cosciente è dunque l'impossibile, l'impraticabile, non la morte, e si tratta allora di un limite aggredibile, riducibile, ben al di qua della morte. La decisione dell'unico sta nel rigore del godimento e non di certo, come in Sade, nel godimento della crudeltà.
Durante l'epoca guglielmina, si ebbe in Germania la singolare esperienza della rivista *Der Eigene*, periodico dedicato apertamente ad un pubblico omosessuale, che uscì dal 1896 al 1931.[137]
Benché il nome della testata rinvii chiaramente all'opera maggiore di Stirner, il giornale avrà solo rapporti episodici e meramente culturali col movimento anarchico. Il suo editore e fondatore, Adolf Brand (1874-1945), era stato influenzato in gioventù dalle idee stirneriane, ma finì poi per ibridarle con temi elitari e nazionalistici. Collaborarono a *Der Eigene*, tra gli altri, gli scrittori Thomas e Klaus Mann, l'attivista libertario Erich Mühsam e il biografo di Stirner, John Henry Mackay. Nonostante le posizioni antisemite (emerse nella polemica contro l'uranismo di Magnus Hirschfeld) e il propendere per un nazionalismo virilista, Brand fu perseguitato dai nazisti e dovette cessare ogni attività pubblica. Viene considerato uno dei pionieri del movimento di liberazione omosessuale.
Appare ricorrente, ma nient'affatto casuale, il rapporto tra chi usa a vario titolo il pensiero stirneriano e la questione sessuale. In realtà, considerati gli assunti dell'*Unico*, dovrebbe sorprendere il contrario, ossia il silenzio sul corpo sessuato e desiderante da parte di molti dei suoi esegeti. Se Stirner, infatti, non mette direttamente in discussione le norme sessuali della società, pur dando colpi formidabili all'istituto della famiglia, il suo porre in primo piano forza, volontà e desiderio dell'individuo concreto non può che esaltare la fisicità e la carnalità del vivente a scapito di tutte le strutture sociali repressive.

Il mio corpo, nella sua totalità, è solo mio, non può essere il corpo di un altro. La sua esistenza implica la mia esistenza. Lo spazio che esso occupa è il territorio della mia vita. Il corpo del vivente è quindi il vero *unicum*, l'imprescindibile sigillo da cui promana l'unicità carnale e riflessiva di ogni presenza viva.

Tutti i viventi hanno un corpo e ogni corpo vivo ha una sua peculiare, irriducibile immanenza, da cui si diparte e a cui torna la riflessività individuale che sviluppa le relazioni tra il mondo e la singolarità della propria presenza. Se il corpo non è il mero involucro di un destino, i frutti della riflessività hanno a loro volta una corrispondenza più o meno evidente in ogni manifestazione corporea. C'è un'intelligenza del corpo e c'è una carne del pensiero che s'intersecano di continuo, anche quando, a livello di senso comune, non paiono o non vogliono accordarsi.

Le proprietà del corpo di ogni vivente, nel loro insieme, sono il sostrato della sua unicità. Di conseguenza, il loro sviluppo aumenta la potenza del singolo, mentre la capacità di quest'ultimo a goderne compiutamente ritma il divenire delle sue relazioni. In un tale movimento, le qualità e le attitudini sessuali, come costrutto biologico e culturale, non fanno eccezione. Anzi, costituiscono uno dei piani privilegiati su cui si dipana la compiutezza possibile della vita di ogni umano.

Il corpo rimane il luogo di un'esigenza di godimento che è insopprimibile. La si potrà governare, limitare, incanalare, ma mai distruggere del tutto. Proprio per questo, nelle relazioni tra i corpi, l'unicità è anche e sempre nella lotta che ogni singolo individuo intraprende per inventarsi piaceri e affermare il proprio godimento contro tutte le convenzioni sociali.

Tra le prime attiviste femministe del Novecento spicca l'inglese Dora Marsden (1882-1960), fondatrice della rivista *The New Freewoman* ("An Individualist Review"), che divenne poi in seguito il periodico politico-letterario *The Egoist*. Alcuni sostengono che ispiratore di tale mutamento fosse stato il poeta Ezra Pound. Al giornale, il cui nome è chiaramente ispirato da Stirner, collaborarono, oltre a Pound, autori come James Joyce, Rebecca West, T.S. Eliot e D. H. Lawrence. In una nota del 1913, apparsa su *The New Freewoman* e scritta presumibilmente da Dora Marsden, l'*Unico* viene considerato «l'opera più poderosa che sia mai emersa da una singola mente umana».[138] Successivamente, sulle colonne di *The Egoist* si terrà a precisare che «"Stirneriano" (...) non è l'aggettivo più opportuno da applicare all'egoismo di The Egoist. (…) Detto questo, non intendiamo minimizzare l'apporto di Stirner che qui si può rintracciare».[139] In un editoriale del marzo 1914, la Marsden impiegherà la formula "anarchismo egoista" per definire le posizioni del suo giornale, contrapponendole sia a quelle degli anarchici sociali, sia al contrattualismo proudhoniano rinvenibile nelle idee di alcuni individualisti, come ad esempio Tucker. L'anarchismo egoista della Marsden – che negli anni Trenta sfociò in un "onni-egoismo" mistico-cosmologico – finiva così per rigettare ogni causa anarchica, ogni anarchismo sociale, da lei ridotto provocatoriamente ad «una sorta di archismo clerico-libertario» (*sic*).[140] In un opuscolo femminista del 1912, Dora Marsden aveva già scritto: «[le donne] impareranno che la loro libertà consiste nell'apprezzare il proprio valore, nel fissare le proprie norme ed esserne all'altezza, mettendosi per sempre dietro le spalle la disposizione all'autosacrificio compiacente. Nessuno può giudicare il valore di un'altra anima. Tocca all'individuo affermare il proprio».[141]

Il senso della rivolta – dell'insurrezione – sta nell'aprire uno spazio, un territorio che prima non esisteva e che si ritiene indispensabile a creare un movimento vitale, ad innescare un sovrappiù di vita e di senso della vita, pur costeggiando la morte, l'insensato, la fine di ogni senso.

«L'amore è un'occupazione dello spazio», scriveva il poeta Henri Michaux.[142] In realtà, è il transito attraverso lo spazio, il rilegare affettuosamente alcune delle tappe che facciamo aprendo piste e attraversando il possibile: è questo a costituire ciò che si

chiama amore e a porlo come leva della creazione, come luogo effimero e nondimeno inespugnabile dell'unicità.

L'amore autentico è anarchico. L'autenticità è affermare la propria autonomia rispetto all'amore degli altri. L'anarchia, dunque, è ogni amore consapevole per l'unicità e l'autonomia.

Affermare il movimento dell'anarchia, in un andamento che non accetta condizioni o conduzioni imposte, è amore per la potenza dei viventi: un amore capace criticamente di non irrigidirsi in idee fisse e che muove dai suoi stessi margini di indefinitezza per dirigersi verso il mondo esterno, senza per questo dover legittimare l'ordine o l'arbitrio di una direzione.

L'anarchia non è una causa. L'anarchia è una disposizione mobile, un'idea irriducibile della singolarità che non va a coagularsi in dispositivi sociali, e la cui pratica – attraverso atti di vita infondati, che cioè non si localizzano dentro la norma di un luogo o di un gruppo umano determinato – impedisce ai poteri costituiti di asservire una volta per tutte la potenza del vivente.

L'anarchia è la potenza che non si consolida intorno ad un'opera: movimento della negazione che delegittima la padronanza dei limiti senza limitarsi a padroneggiare la negazione.

Anziché invocare un senso comune intorno al quale ricreare un'idea di generalità a partire dalla ragione normativa, l'unico mette in gioco il proprio senso del mondo per sviluppare uno spazio d'insubordinazione all'interno dell'esistente e per potervi accogliere e difendere, insieme ai propri affetti, la totalità del fatto di esistere – ossia la compiutezza della vita nel proprio farsi potenza – attraverso un corpo e un pensiero che si vogliono sovrani e aperti ad ogni possibile incondizionato.

Per potenza – dal latino *potentia* –, s'intende qui la capacità ad ottenere ciò che si vuole o si desidera dal mondo circostante per il tramite di un insieme di facoltà che non si altera in una struttura di potere, in una *potestas*. Nel moto della potenza cosciente e insubordinata, la rivolta è una sollevazione rigorosa, autonoma, non un'alterigia, non un'alterazione dell'unicità cosciente di sé.

Proprio per questo, se il potere è sostanzialmente volontà sopra volontà, la potenza si rivela anzitutto volontà contro o verso volontà.

Molto significativo appare l'influsso del pensiero stirneriano su Marcel Duchamp, l'artista d'avanguardia forse più rappresentativo del Novecento.[143]

Ispiratore di dadaisti e surrealisti, nonché inventore dell'arte concettuale e di diverse tecniche artistiche (ad es. il *ready-made*), Duchamp scopre Stirner nell'estate del 1912, durante un periodo di permanenza a Monaco di Baviera, e s'immerge da subito nella lettura dell'*Unico*, forse spronato da Francis Picabia, con cui ne discute nell'ottobre successivo nel corso di un viaggio nel Giura. Picabia, l'anno seguente, firmerà peraltro una petizione in difesa di un monumento a Oscar Wilde lanciata in aprile dal giornale L'*Action d'art*, fondato da Gérard de Lacaze-Duthiers, scrittore e critico anarcoindividualista.

Interrogato molti anni dopo dall'artista svizzero Serge Stauffer, a proposito delle fonti filosofiche che lo avevano ispirato, Marcel Duchamp non ebbe dubbi e indicò Stirner e l'*Unico* come principali influenze.[144]

Un altro riferimento a Stirner si trova poi tra le risposte di Duchamp ad un questionario del Museum of Modern Art di New York. Risale presumibilmente al 1953, anno in cui la struttura museale statunitense acquisisce l'installazione duchampiana 3 *stoppages étalon* [*3 Standard Stoppages*], eseguita nel biennio 1913-'14. L'artista sottolinea l'influsso avuto dal libro *Le Moi et la proprieté* [*sic*] sul progetto dell'opera, con la quale egli si proponeva di sovvertire le unità di misura convenzionali e, in generale, i tradizionali metodi di espressione associati all'arte. In un'intervista del 1961, l'artista francese naturalizzato statunitense considererà *3 Standard Stoppages* come il suo lavoro artistico più importante, quello con cui si era sganciato criticamente dai percorsi estetici del passato.[145]

Il 29 novembre 1922, due uomini si ritrovano ad un tavolo dell'Osteria della Salute, una trattoria popolare di Teglia, oggi frazione del quartiere genovese di Rivarolo. Uno di loro, il ventitreenne Santo Decimo Pollastri, nome che si ritroverà spesso storpiato in Sante Pollastro negli incartamenti giudiziari, è ricercato per numerosi reati contro il patrimonio (furti, rapine). L'altro, Abele Ricieri Ferrari, meglio noto con lo pseudonimo di Renzo Novatore, più vecchio di nove anni, è un poeta autodidatta figlio di contadini, anarchico individualista già noto alle forze dell'ordine, dichiaratamente illegalista, risultato molto attivo nella zona dello spezzino durante il biennio rosso (1919-1920).
Ricevuta una soffiata, il maresciallo Lupano dei Regi Carabinieri, alle calcagna di Pollastro da settimane, interviene insieme ad altri due militi dell'Arma. I carabinieri, travestiti da operai, e sedutisi a due diversi tavoli dell'osteria, commettono però un errore grossolano: sotto gli abiti proletari, calzano scarpe troppo "buone" per poter sembrare dei lavoratori. Pollastro se ne accorge, fa segno a Novatore di tenersi pronto e chiede il conto per andarsene. Ma Lupano li anticipa e fa fuoco contro Novatore uccidendolo. Pollastro reagisce prontamente e con due colpi di pistola fredda a sua volta il maresciallo e ferisce uno degli altri due carabinieri riuscendo poi a scappare da una finestra sul retro. Negli anni successivi, diventerà il "Bonnot" italiano, il nemico pubblico numero uno del regime mussoliniano.[146]
Scorrendo gli scritti di Novatore, appaiono chiare le influenze esercitate sul suo pensiero soprattutto da Stirner e dallo *Zarathustra* nietzschiano. In lui, un profetismo nichilista di matrice superomistica si sposa con l'incessante ed esacerbata difesa della propria unicità. Il titolo di un suo testo postumo – *Verso il nulla creatore* (1924) – riprende non a caso un concetto stirneriano. Col suo stile impregnato di simbolismo baudelairiano, retorica decadentista e accenti futuristi, l'individualista ligure (nato ad Arcola nel 1890) presenta una sintesi teorica molto semplice e personale. Il suo intento è svincolarsi da ogni dogmaticità, da ogni subordinazione, e finisce per perseguirlo con una tale veemenza da risultare "indigesto" a molti degli stessi anarchici, soprattutto per via della sua ferma opposizione a ogni idea di socialismo o comunismo (famosa la polemica con Camillo Berneri sulle pagine dell'*Iconoclasta* nel 1920).

Alternando la pistola alla penna, e senza mai subordinare l'una all'altra, Novatore ha incarnato quella ricerca di totalità, nell'esperienza di sé e del mondo, che è stata poi teorizzata (e ben poco praticata) da tutte le avanguardie del Novecento. Poeta e rivoltoso, amante appassionato e rapinatore, disertore della Grande Guerra e scettico intransigente, l'anarchico italiano non ha mai cessato d'aggredire i limiti derivanti dalla vita sociale. Differenziandosi nettamente dai provocatori dell'avanguardia culturale – tra i quali si può ascrivere anche il Breton del *Secondo manifesto del surrealismo* (1930), in cui si affermava che "il più semplice atto surrealista" sarebbe consistito nello scendere in strada armati e sparare a caso sulla folla –, Renzo Novatore non limita la propria rivolta dentro l'àmbito estetico, non la vincola dentro il perimetro di un'espressione o di un attivismo politico.
L'insurrezione che esalta le singolarità non è mai misura o ideale smisuratezza, bensì attraversamento, passaggio della misura. Porta in sé ulteriori inneschi e una nuova consistenza del possibile. Non ci garantisce contro le determinazioni della società, ma le sfrangia, le convoglia in un'area dove alcune di esse si fanno cedevoli, raggirabili, senza più presa sulle nostre volontà. La rivolta è il movimento che materializza e spinge al limite ciò che desideriamo, in modo da farci ancora credere in noi e nell'altro.
Nell'individualismo "iconoclasta" di Novatore, la rivolta non si pone sulla via di un'innocenza calcolata o di una salvezza da scontare, bensì nel liberarsi in modo unilaterale da tutte le colpe e da tutto il male degli uomini (metafisico e non) per scagliarsi criticamente – con gioia, con virulenza, mai a caso – contro ogni potere e struttura autoritaria. Nella sollevazione, bisogna saper scegliere tra i diversi possibili che si spalancano

davanti alla propria forza e aprirsi una strada per affermare sia la propria unicità, sia l'unicità di coloro che ci stanno a cuore. Se si cadrà, avremo scelto pur sempre il nostro personale modo di cadere rilanciando il senso possibile dell'unicità ben oltre la nostra caduta: «L'anarchico che aspira al comunismo e l'individualista che aspira all'Anarchia non si accorgono di essere ancora stretti, violentemente, fra i ceppi della sociologia castratrice e fra le fauci dell'umanesimo che è un viscido impasto di non-volontà individuale e di morale pseudo-cristiana. (...) L'Anarchia è l'intimo mistero animatore delle incomprese unicità, forti perché sole, nobili perché hanno il coraggio della solitudine e dell'amore, aristocratiche perché sprezzanti della volgarità, eroiche perché contro tutti... Nettare per l'Io psichico è l'Anarchia e non alcool sociologico per collettività. Anarchico è colui che si nega a tutte le cause per la gioia della propria vita irradiata dall'interiore intensità dello spirito. Nessun avvenire e nessuna umanità, nessun comunismo e nessuna anarchia valgono il sacrificio della mia vita. Dal giorno che mi sono scoperto ho considerato me stesso come meta suprema. (...) Oltre il tragico ponte del superuomo nietzschiano io scorgo un vertice ancora più libero e fosforescente sul quale nessun dio-uomo mai celebrò i suoi natali né la sua pasqua di resurrezione. Al disopra dei popoli e dell'umanità vive e palpita l'assurdo e sublime mistero dell'unico indefinito. (...) La gioia è – prima di tutto – un modo speciale di sentire la vita. (...) Io nella vita cerco la gioia dello spirito e la lussuriosa voluttà dell'istinto. E non m'importa sapere se queste abbiano le loro radici perverse entro le caverne del bene o entro i vorticosi abissi del male. Io ascendo, e se nell'ascendere incontrerò il tragico fulmine del mio destino, la vita e la morte si curveranno sulla mia bocca contorta per poscia seguirmi nel turbine supremo ove l'Arte glorifica i forti ed incompresi ribelli che la morale vitupera e condanna, che la scienza chiama pazzi e che la società maledice. (...) Il mio non è un pensiero o una teoria, ma uno stato d'animo, un modo particolare di sentire. (...) Al di sopra delle due Anarchie della Ragione e del Bene, io innalzo – glorioso e trionfante – il vessillo dell'Anarchia dell'Istinto e del Male. (...) L'individualismo deve uccidere la società, il piacere deve strangolare il dolore. Che il pianto e il dolore muoiano affogati in un'orgia finale di gioia. Datevi alla pazza gioia del vivere voi che amate la vita, voi che amate la fine... Che deve importare l'avvenire? Che può importarvi la specie? (...) Il mondo è – per se stesso – la stessa cosa di tutti. Ma gli scettici non credono e i religiosi adorano. Ma gli uni e gli altri si ostinano rabbiosamente a condannare colui che sa essere religioso e ateo, santo e peccatore, scettico e credente, ribelle e dominatore proprio al medesimo tempo. E questo semplicemente perché nessuno vuole comprendere che l'essere è un tutto nel tutto e non una particella infinitesimale dell'universo o una rotella microscopica della macchina umana. (...) Non c'è una via ma vi sono tutte le vie. Non c'è una Verità ma vi sono tutte le Verità. Non c'è il diritto ma la Forza. Non c'è la legge ma il libero arbitrio. Non esiste la Giustizia ma l'Ingiustizia. Non esiste ciò che si chiama Amore ma bensì l'Egoismo. Ogni coerenza teoretica è mutilazione vitale e la vera logica è l'illogicità. Ogni uomo che segue una via con gli occhi fissi a una meta è sempre in compagnia del rimorso come colui che giurando trova sempre il rimpianto. Solo colui che cammina su tutte le vie con l'occhio fisso nel disco del suo mondo interiore può essere il signore della serenità e il Dio della pace felice».[147]

Smettere di rivendicare. Farla finita col chiedere attenzioni. Allungare la mano e prendere, non ridursi a pretendere. Io non devo diventare unico. Lo sono già. Semmai, devo far sì che la mia unicità resti autonoma, svincolata da strutture gerarchiche e schemi repressivi, in accordo con ciò che ho voluto e voglio vivere. Il che significa anche che devo saper individuare e neutralizzare gli elementi del dominio presenti nella mia unicità. La potenza è sempre passibile di mutarsi in potere. Mai dimenticar-

lo. In altre parole, la forza che applico sul mondo può creare dei dislivelli ed ostacolare l'unicità degli altri viventi; può risultare costrittiva ed arrivare agli altri come una vera e propria violenza. Ciò accade sovente – anzi, quasi sempre – quando la mia ricerca di gioia e godimento viene annichilita dall'incapacità a gestire le paure, le incertezze, le insofferenze, quando non impiego più le mie forze per godere della mia presenza e di quella degli altri nell'immediato, bensì per salvare, al cospetto dell'ignoto, ciò che resta dei miei godimenti passati.

La salvaguardia della propria individualità non deve costruire un individualismo, una nuova gabbia di pensieri. Occorre saper vivere criticamente il processo attraverso il quale si resta unici, affrancandolo da ogni forma di riduzione a soggetto, cioè evitando ogni assoggettamento di sé e degli altri in rigidità identitarie. Inoltre, bisogna abbandonare tutti quegli schemi mentali e quelle strutture sociali che implicano la colpa. Buona parte della cultura è imperniata su meccanismi tesi a eludere il senso di colpa dell'umano rispetto all'esistente e a mitigare, a razionalizzare (non smettendo però di esaltarla) la propria volontà espansionistica attraverso il mondo. Con questo movimento estensivo ed intensivo della riflessività del genere *Homo*, è stata legittimata la trasformazione dell'aggressività biologica dell'uomo in violenza sociale e socializzata. Tutti i viventi cercano di preservare il più possibile la propria vita facendo anche sfoggio di comportamenti aggressivi nei confronti dell'ambiente circostante, ma l'animale uomo ha incanalato la propria combattività, le proprie capacità reattive e di adattamento, in strutture comunitarie che ne permettono la sopravvivenza mortificando assai spesso in modo decisivo l'autonomia dei viventi e la qualità del loro vivere.

Avere una causa, uno scopo – assumere cioè una tensione teleologica, foss'anche ridotta alla mera conservazione biologica individuale – rilega tra loro i momenti della sopravvivenza, ma non ci consente di ridurre più di tanto le inquietudini insite nel vivere. Queste nascono soprattutto dall'impermanenza della gio-

ia e dal senso di frustrazione che avvertiamo nella nostra incapacità di fissare o replicare i momenti compiuti della vita. La causalità e la ricerca di una durata, in tutto ciò che ci concerne, obbligano dunque a tener fede a un destino che scegliamo solo in minima parte. Svincolarsi dal mondo della colpa e delle nevrosi significa separarsi dalle separazioni sociali, riunendo i frammenti della propria unicità e della propria gioia non in nome di una libertà perduta o di un qualche paradiso, bensì in forza di un'autonomia singolare unica e coniugata sempre al presente.

Ovviamente, non ci sono ricette che possono valere per tutti. Sto parlando infatti di insurrezione singolare, che riguarda il singolo unico o la singola unione di egoisti, non sto parlando di rivoluzione, non mi sto riferendo ad un fenomeno di massa. Ogni umano, preso singolarmente, se non ha qualche serio deficit personale, sa bene cos'è o non è la propria vita, e lo sa, se ne rende conto, anche quando non lo confessa agli altri, soprattutto rispetto a ciò che vorrebbe per sé. Può non conoscere il fondo delle proprie frustrazioni, delle proprie ansie, può non valutarne correttamente il portato, ma sa di averne, sa di doverle fronteggiare, arginare; su questo, non potrà mai mentire a se stesso.

Detto questo, un errore madornale dell'umano è credere di potersi liberare dalle costrizioni naturali o sociali detenendo un proprio potere sulle cose e su quegli elementi della vita che si ritengono costrittivi. Col supporto di un potere, si spera sempre di potersi affrancare dalla paura di cadere con tutti i viventi dentro la loro ineluttabile morte. All'opposto, il potere finisce per vincolare non solo chi vi è assoggettato, ma anche chi ne costruisce e governa le trame. Ogni potere costringe o induce ad una continua vigilanza, ad una continua tensione. Per conservarne l'efficacia, va infatti difeso e razionalizzato senza posa. In modi diversi, asimmetrici e ormai palesi, il potere logora quindi tutti i viventi. Anzi, oggi si rivela tendenzialmente abiotico (si pensi alle dinamiche infestanti del capitale) giungendo addirittura a mettere in pericolo la vita stessa nella sua generalità.

Appare chiaro, inoltre, che gli sforzi fatti negli ultimi due secoli per abbattere il potere legato alla valorizzazione del mondo abbiano finito, molto spesso, per essere assunti nel movimento stesso della valorizzazione contribuendo non poco a intensificarla, a ottimizzarla. Lanciandosi verso il futuro, verso il Progresso, l'uomo ha diminuito se stesso vincolandosi alle proprie conquiste, alle proprie riserve di pensiero e cose. Ha ampliato enormemente il suo territorio, lo ha recintato, fortificato, ma allo stesso tempo ha finito per non avere più dei punti di riferimento certi per poterlo attraversare senza smarrirsi o per sentirvisi ancora a casa. Non si tratta allora di riappropriarsi di sé e dei propri spazi all'interno del perimetro della valorizzazione sociale, bensì di collocarsi altrove, al di fuori di quel perimetro, godendo di se stessi nella più ampia autonomia possibile rispetto alle subordinazioni innescate dai valori sociali. A modo suo, Stirner lo dice con una semplicità netta, disarmante: «Siamo al confine di un'epoca. Il mondo, finora, non ha pensato ad altro che a guadagnarsi la vita, si è preoccupato della – *vita*. Infatti, tutte le attività tendono alla vita terrena o ultraterrena, alla vita nel tempo o a quella eterna (...). Chi si preoccupa solo di *vivere* dimentica facilmente, in quest'ansia, il *godimento* della vita. Preoccupandosi solo di vivere e di possedere la cara vita, non impiega tutta la sua potenza per sfruttare la vita, cioè per goderla. Ma come si sfrutta la vita? Consumandola come una candela che si usa bruciandola. Si sfrutta la vita e con ciò se stesso, il vivente, *consumando* sia la vita, sia se stesso. *Il godimento della vita* è consumo della vita [Lebensgenuss *ist Verbrauch des Lebens*]».[148]

Bisogna consumare la vita, ci dice Stirner, senza che si debba cercarla chissà dove, né serve a molto metterne insieme i pezzi in vista di un fine. Occorre invece usarne ogni pezzo come se fosse un insieme, qui, da subito.

Per inquadrare meglio la sua prospettiva e disambiguare il termine consumo, basta partire dall'etimologia latina del verbo "consumare", la quale lo riconduce a due distinte significazioni:

da una parte, *consúmere* (da *cum*- nel senso di "per intero", e *súmere*, ossia "prendere", "togliere"); dall'altra, *consu(m)màre* (da *cum*-, indicante "per mezzo di", e *summa*, cioè "totalità", "insieme"). Abbiamo pertanto due accezioni di "consumare", indicanti, nel primo caso, un'azione che implica la consumazione, la consunzione di ciò che è oggetto del consumo, mentre, nel secondo, un'attività che tende a un compimento, a una compiutezza del rapporto tra consumatore e consumato.

L'uomo moderno ha optato evidentemente per la consumazione di relazioni e cose a scapito della loro compiutezza. Anzi, il compimento di relazioni e cose si ha sovente solo attraverso il loro consumo, indotto sovente da meccanismi sociali introiettati e riprodotti dal singolo. Si preferisce così una coazione alla consumazione e una sua esaltazione idealistica o pubblicitaria su larga scala, mirante alla costituzione e al mantenimento di un'identità, di uno status individuale, anziché un consumo critico di sé e dell'esistente in grado di costruire esperienze ricche di senso nell'immanenza delle proprie relazioni col mondo. In quest'ultimo caso, il consumo è quell'esperienza del singolo in cui la sua vita individuale si ricongiunge compiutamente al bacino generale della vita, cioè alla generalità della vita terrestre e delle relazioni possibili. Ed è proprio a un tale modo di "consumare" che si riferisce Max Stirner. Parliamo quindi di un consumo di sé e del mondo che realizza la tensione esistente tra l'unico e il cosmo e che, allo stesso tempo, trasforma la potenza del singolo in saperi e in esperienze non subordinati alle strutture sociali: un consumo del mondo che non pone in essere un mondo del consumo cui adeguarsi.

Con l'approccio anarco-egoistico, s'incentra la propria vita quotidiana sulla costruzione di sé attraverso le relazioni, le opere, e non più sulla fabbricazione seriale di cose e rapporti finalizzata alla produzione sociale del valore. La relazione con se stessi non può essere un accidente della socialità, bensì un'erosione, un annientamento consapevole del valore, inteso qui come l'insieme

dei processi sociali atti a colmare idealisticamente la distanza tra natura e Storia, tra individualità e comunità.

Il pensiero di Stirner non si può certo esaurire nell'ambito dell'anarchismo storico o di un qualche altro -ismo. Il motivo è semplice: se il pensiero diviene un'accumulazione di idee fisse; se si irrigidisce intorno ai concetti e ai dispositivi culturali a scapito delle percezioni, degli affetti e della dinamicità del pensare; se si vuole in gran parte come già definitivamente pensato, venendo per di più ad essere applicato meccanicamente ai processi relazionali: esso si assoggetta alle idee elaborate, si crea delle abitudini riflessive e delle riflessioni abitudinarie, e finisce per frenare la potenza del singolo. L'unico è anarchico – non può non essere anarchico, anche quando odia le etichette e non vede nell'anarchia la dinamica sempre possibile della sua autonomia – ma anarchismo, egoismo cosciente o stirnerismo non racchiudono l'unico, non esauriscono la sua potenza, né gli garantiscono, *in teoria*, il godimento di sé e del mondo. L'anarchia è meno una causa e più una tendenza, una tensione, una continuità tra le diverse esperienze singolari di godimento autonomo dell'esistente. Non è appartenenza ad un partito preso. Assumerne la tensione porta infatti a sganciarsi da ogni "partito", da ogni cristallizzazione dei processi creativi, e a distruggere tutte le "verità" che non emergano dalle esigenze della propria unione egoistica. L'anarchia non è un'utopia, non è un ideale che ci proietta in un mondo futuribile dai contorni vaghi, indeterminati, infine liberato ed egualitario, bensì una prassi attuale, un'affermazione gioiosa e tracotante della presenza, grazie alla quale il singolo non si tiene più nei limiti del buonsenso e della "pace sociale". La rivolta diventa la necessità di chi lotta contro ogni dover essere. Io insorgo in quanto unico e in quanto protagonista di ogni unione cui decido di appartenere. Ho radici, radicalità, un saldo fondamento in me, nel mio corpo, nella mia volontà irriducibile, come pure in ciò che penso ed abbraccio, però

ho anche rami, mani che vogliono afferrare l'esistente senza stritolarlo, pensieri come rampicanti che s'inerpicano lungo i percorsi della decisione e che mi consentono di sollevarmi al di sopra dell'ordinarietà, della legalità. Mi regalo così un territorio, un andamento, un'aria buona. Certo, posso errare, posso accettare dei compromessi al fine di rilanciare il mio godimento, a volte posso smarrirmi agli incroci della vita per cercarvi un senso, «in ogni caso [come dice Stirner], troverò persone a sufficienza, che si uniranno a me senza prestare giuramento alla mia bandiera».[149] Anzi, a quel punto, avendo fatto addirittura a meno di ogni bandiera, non avrò più bisogno d'innalzare proclami o di affermare una qualche "segnaletica". La mia gioia sarà infondata, impermeabile alle paure del momento, e l'unicità delle mie relazioni col mondo avverrà in ogni mio tocco, in ogni luogo comune attraversato dalla rivolta.
L'insurrezione è già qui, ed è mia propria, però non è soltanto mia. Nell'immediato, si tratta di un processo con cui mi regalo un ventaglio di possibili e che mi porta a sperimentare affetti e idee seminandoli in ogni dove. In questo processo, l'unione tra le unicità è un'affermazione della mia volontà di godimento, una sperimentazione che apre il mondo in me, e non una struttura ideale da perseguire e a cui agganciare le mie speranze. D'altronde: «Che cosa sarebbe l'ideale se non l'io di cui si va in cerca e che resta sempre distante? Si cerca se stessi, perciò non si possiede ancora se stessi, si aspira a ciò che si *deve* essere, perciò non si è. Si vive nella *nostalgia*: per millenni si è vissuti in essa, come pure nella *speranza*. Ben altra cosa sarà la vita di chi vive nel – *godimento!*».[150]

Laureana Cilento, 26 novembre 2016 - 3 luglio 2017

[1] Cfr. Daniel L. Everett, *Don't Sleep, There Are Snakes: Life and Language in the Amazonian Jungle*, Pantheon Books, New York, 2008. Everett ha vissuto per svariati anni presso i Pirahã, studiandone il linguaggio e tentando di convertirli al cristianesimo. Alla fine, è tornato negli States da ateo e con un'indagine linguistica che non si accorda molto con la Grammatica Universale di Chomsky.
[2] Di seguito, il testo originale in latino (cfr. John Henry Mackay, *Max Stirner. Sein Leben und Sein Werk*, Schuster & Loeffler, Berlin, 1898, pp. 235-236; le citazioni da quest'opera verranno indicate, da qui in avanti, con la sigla LW e il numero di pagina): «Ego, Joannes Casparus Schmidt, evangelicae confessioni addictus, Baruthi, quod Borussiae olim oppidum nunc Bavarie attributum est, die XXV. mensis Octobris anni MDCCCVI natus, patreque tibiarum fabricatore paucis post me natum diebus defuncto sum usus. Mater Ballerstedtio pharmacopolae post tres annos nupta ubi per varios fortunae casus Culmam, quod est oppidum ad Vistulam in Borussia occidentali positum, delata est, me haud ita multo post, anno MDCCCX ad se arcessit. Inde primis litterarum rudimentus instructus, anno aetatis duodecimo exacto Baruthum sum reversus, Gymnasium illius oppidi florentissimum frequentaturus. A viris doctissimis ibi disciplina per septem fere annos institutus sum, e quibus pio ac grato animo Pauschium, Kiefferum, Neubigum, Kloeterum, Heldium, Gablerum nomino, qui et humanitate et consuetudinis conjuctione optime de me meruerunt. Quorum praeceptis via ad studia munita, annis MDCCCXXVI-MDCCCXXVIII in accademia Berolinensi et philologiae et theologiae studui, et Boeckhii, Hegelii, Marheinekii, Caroli Ritteri, Henrico Ritteri, Schleiermacheri lectionibus operam dedi. Postero anno in academia Erlangensi per semestre obivi Kappii et Wineri scholas: quibus auditus itineri me per Germaniam commissurus academia discessi annumque fere totum in ea profectione consumsi. Domesticis deinde rebus coactus annum unum Culmae, alterum Regimonti negotiis familiaribus deditus transegi. Quo ego tempore, etsi studia in academia persequi non licuit, nequaquam tamen neglectis litteris ad doctrinas et philosophicas et philologicas studioso animo incubui. Anni MDCCCXXXIII mense Octobri ad studia me retuleram in academia Berolinensi renovanda, cum in morbum incidi, qui me ab audiendis lectionibus per semestre prohibuit. Salute refecta Boeckhii, Lachmanni, Micheleti interfui lectionibus. Itaque triennio absoluto nunc examen pro facultate docendi, quod dicunt, Deo juvante constitui subire». La presente versione è di Angela Falchi. La biografia di Stirner, scritta dal tedesco di origini scozzesi Mackay (1864-1933), è reperibile anche in italiano: J. H. Mackay, *Max Stirner. Vita e Opere*, Bibliosofica, Roma, 2013.
[3] Guy Debord, *La Société du spectacle*, Éditions Buchet-Chastel, Paris, 1967, tesi 78.
[4] Cfr. LW, 123-125. Marie Dähnhardt, a quanto risulta, era una donna alquanto emancipata per i costumi dell'epoca: frequentava abitualmente il milieu intellettuale e studentesco berlinese, fumava sigari e beveva grossi boccali di birra. Bionda come Schmidt, fu affascinata probabilmente dai modi cortesi e dall'eleganza per niente affettata di quest'ultimo (*ibidem*, 126).
[5] Si trattava di una recensione ad un libro anonimo di Bruno Bauer: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* [*La tromba del giudizio universale su Hegel ateo e anticristo. Un ultimatum*]; fu pubblicata sul "Telegraph fur Deutschland" di Amburgo (nn. 6-8, gennaio 1842, pp. 22-31).
[6] LW, 136.
[7] Sul frontespizio dell'edizione originale, *Eingenthum* è scritto con la acca e come anno di edizione si indica erroneamente il 1845.
[8] LW, 135.
[9] Sulle vicissitudini editoriali del *Der Einzige* e sulla sua ricezione nei vari paesi, si consiglia: Roberto Calasso, *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, in: Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 1979, pp. 387-

427 (incluso successivamente in: R. Calasso, *I quarantanove gradini*, Adelphi, 1991, pp. 371-418).

10 *Hegel's theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, herausgegeben von H. Nohl, Mohr, Tùbingen, 1907, p. 302: «Reines Leben zu denken ist die Aufgabe». Tutti i passi provenienti da opere straniere inclusi nel presente testo sono tradotti da me, salvo dove diversamente indicato.

11 Cfr. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, Paris, 1968, p. 7: «La ripetizione non è la generalità. (...) La generalità presenta due grandi ordini, l'ordine qualitativo delle somiglianze e l'ordine quantitativo delle equivalenze. (...) La ripetizione come condotta e come punto di vista concerne una singolarità inscambiabile, insostituibile. (...) Se lo scambio è il criterio della generalità, il furto e il dono sono quelli della ripetizione. Vi è dunque una differenza economica tra le due. Ripetere è comportarsi in rapporto a qualcosa di unico o di singolare, che non ha eguale o equivalente».

12 *Recensenten Stirners* [*I recensori di Stirner*], in: "Wigand's Vierteljahrschrift", vol. III, 1845, pp. 147-194. L'articolo è firmato "M. St.", per cui appartiene sicuramente alla penna di Stirner.

13 *Die philosophischen Reaktionäre* [*I reazionari filosofici*], in: "Die Epigonen", vol. IV, 1847, pp. 141-151. Lo scritto è firmato "G. Edward", ma si presume che sia di Stirner. Fischer stesso controreplicherà a questo testo prendendo Edward per Stirner.

14 J.-B. Say, *Ausführliches Lehrbuch der praktischen politischen Oekonomie*; Adam Smith, *Untersuchungen uber das Wesen und die Ursachen des Nationalreichtums*. Entrambe le opere furono pubblicate dall'editore Wigand, lo stesso del *Der Einzige*, in complessivi 8 voll. (1845-1847).

15 Max Stirner, *Die Geschichte der Reaction*, Allgemeine Deutsche Verlags-Anstalt, Berlin, 1852, 2 voll.

16 A proposito degli influssi del pensiero stirneriano su Nietzsche e del silenzio assoluto di quest'ultimo nei confronti dell'*Unico*, si veda: Bernd A. Laska, *Nietzsches initiale Krise. Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht*, in "Germanic Notes and Reviews", vol. 33, n. 2, 2002, pp. 109-133.

17 Cfr. LW, pp. 242-243. Tra le altre cose, pare che Schmidt avesse un paio di baffetti, che non compaiono nel ritratto realizzato da Engels.

18 Il rifacimento di Vallotton fu pubblicato in: "La revue blanche", Tome XXI, janvier 1900, Éditions de la revue blanche, Paris, p. 75.

19 Nella presente opera, l'utilizzo del termine *unico* (al maschile) non preclude nessuna identità di genere. Il contrario sarebbe un controsenso. Esistono evidentemente unici, uniche, unicità transgender, ecc. Mai dimenticarlo.

20 *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, interviste televisive di Claire Parnet (realizzate nel biennio 1988-1989), regia di Pierre-André Boutang, Éditions Montparnasse, 2004, "U comme Un" (ediz. it.: *L'abecedario di Gilles Deleuze*, DeriveApprodi, 2005).

21 Richard M. Pearlstein, *The Mind of Political Terrorist, Scholarly Resources*, Wilmington, 1991, p. 45: «(...) is only an elaborate philosophical apologia for a supposedly legitimized regression to secondary narcissism». Si sottolinea, en passant, che il narcisismo secondario, nella sua accezione freudiana, non ha una valenza del tutto negativa; si veda: Sigmund Freud, *Zur Einführung des Narzißmus*, 1914.

22 Oskar Panizza, *Psichopatia criminalis. Anleitung um die vom Gericht für notwendig erkanten Geisteskrankheiten psichjatrisch zu eruiren und wissenschaftlich festzustellen. Für Ärzte, Laien, Juristen, Vormünder, Verwaltungsbeamte, Minister etc.*, Kapitel 7, Zürcher Diskußionen, Zürich, 1898. Oltre a calcare la mano sul versante dell'ironia, nel tratteggio del personaggio "paranoide", Panizza riporta erroneamente due riferimenti storico-temporali: la data di morte di Stirner e l'età di questi al momento della pubblicazione dell'*Unico* (Stirner è morto infatti il 25 giugno 1856, non il 26, e nell'ottobre 1844, allorché appare la sua opera maggiore, aveva 38 anni, non 39). Heinrich Schüle (1840-1916) fu uno psichiatra tedesco, autore del manuale *Klinische Psychiatrie* (1886), citato da Panizza in diverse pagine del suo pamphlet. Ironia del destino: a Oskar Panizza venne diagnosticata una forma di paranoia ai primi del Novecento; morì in un istituto di Bayreuth, città natale di Stirner, nel 1921.

23 Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* [*L'unico e la sua proprietà*, 1844], Reclam, Stuttgart, 1972, p. 354. Da qui in avanti, le citazioni dall'edizione Reclam del *Der Einzige* saranno indicate con la lettera E e il nume-

ro di pagina. Per i lettori italiani, si segnalano almeno tre buone edizioni dell'*Unico*: Adelphi (Milano, 1979); Mursia (Milano, 1990); Edizioni Anarchismo (Trieste, 2012^{3}). In diversi passaggi dell'opera, Stirner scrive con la maiuscola i pronomi personali, le particelle pronominali e gli aggettivi qualificativi (*Ich*, *Mein*, ecc.), anche in casi non previsti dalla grammatica tedesca; tuttavia, nella presente opera, ci si è conformati alla stragrande maggioranza delle versioni sussistenti (italiane e non), evitando di rimarcare, in sede di traduzione, una tale prassi ortografica.

24 E, 355.

25 Ho rubato l'immagine della clessidra all'artista Jean Dubuffet: «Révolution, c'est retourner le sablier. Subversion est tout autre chose; c'est le briser, l'éliminer [Rivoluzione significa girare la clessidra. Sovversione è tutt'altro; significa romperla, eliminarla].» (in: *Aphyxiante culture - éditions augmentée*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 58).

26 Furio Jesi, *Lettura del "Bateau ivre" di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata, 1996, pp. 21-23. Il testo era apparso originariamente sulla rivista "Comunità", n. 168, dicembre 1972.

27 E, 410.

28 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, 1827^{2}, 1830^{3}), I, § 89: «Das Sein im Werden als eins mit dem Nichts, so das Nichts [als] eins mit dem Sein sind nur Verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein *Resultat* ist somit das *Dasein*».

29 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Editions de Minuit, Paris, 1975, p. 24.

30 E, 180, 367.

31 E, 3, 412. Il componimento poetico di J.W. Goethe da cui Stirner trae il verso è *Vanitas! vanitatum vanitas!* (1806).

32 Max Stirner, *L'Unico*, versione dal tedesco e introduz. di E. Zoccoli, F.lli Bocca Editori, Torino, 1902, p.1.

33 *Gli anarchici*, a cura di G.M. Bravo, UTET, Torino, pp. 321 e 670.

34 Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Éditions de la Revue Blanche, Paris, 1900, p. 1.

35 *Max Stirner's Kleinere Schriften und Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: „Der Einzige und sein Eigenthum"*, a cura di John Henry Mackay, Schuster & Loeffler, Berlin, 1898, p. 149: «Aus Stirners „Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt" macht Feuerbach „das Nichts" und bringt dann heraus, dass der Egoist ein frommer Atheist sei (...). Trifft das nicht bei Stirner ein, zumal wenn ihm nicht das Nichts für Nichts aufgebürdet wird?». La replica a Feuerbach apparve in *Recensenten Stirners* (si veda nota 12). Da qui in avanti, le citazioni dagli *Scritti minori* di Stirner verranno indicate con le lettere KS seguite dal numero di pagina.

36 In molti sono inciampati e continuano ad inciampare su questa errata traduzione dell'esergo dell'*Unico*, il che dimostra, indubitabilmente, che non conoscono affatto la replica di Stirner a Feuerbach. Tra gli altri, Nicola Abbagnano (cfr. *L'apologia del Nulla. Stirner e l'esistenzialismo*, "La Stampa", 22 aprile 1971, p. 3) e Diego Fusaro (si veda il suo "Saggio Introduttivo" a: Marx - Engels, *Ideologia tedesca*, Bompiani, Milano, 2011).

37 E, 5.

38 E, 412.

39 Le femmine del passeriforme non hanno piume rosse sul petto, ma si conceda comunque all'autore di generalizzare amorosamente la metafora al di là di ogni genere, sesso, colore, ecc.

40 Ai gatti ho dedicato un'opera singolare, il cui titolo, a questo punto della trattazione, non risulterà affatto astruso ai miei lettori: Carmine Mangone, *Il gatto e la sua proprietà*, Gwynplaine edizioni, Camerano (AN), 2016.

41 E, 366.

42 *Fragmente*, §159. Trad. it.: *Novalis, Frammenti*, Rizzoli, Milano, 1976, pp. 78-79.

43 Carl Einstein, *Bebuquin oder die Dilettanten des Wunders* (1912): «Ich will nicht eine Kopie, keine Beeinflussung, ich will mich, aus meiner Seele muß etwas ganz Eigenes kommen, und wenn es Löcher in eine private Luft sind. Ich kann nicht mit den Dingen etwas anfangen, ein Ding verpflichtet zu allen Dingen. Es steht im Strom, und furchtbar ist

die Unendlichkeit eines Punktes».
44 E, 186.
45 E, 31.
46 E, 162.
47 E, 331-332.
48 E, 324.
49 E, 323-324.
50 E, 173.
51 E, 341-342.
52 E, 175.
53 E, 180-181.
54 E, 188.
55 E, 199.
56 E, 208.
57 E, 199.
58 Ludwig Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971, pag. 286.
59 Cfr. E, 29.
60 E, 196.
61 E, 192-193.
62 E, 203.
63 Raoul Vaneigem, *Le Chevalier, la Dame, le Diable et la mort*, le cherche midi éditeur, Paris, 2003, p. 37.
64 E, 400: «Ich, der Unsagbare, mithin nicht bloss Gedachte (...). *Ich* bin das Kriterium der Wahrheit, Ich aber bin keine Idee, sondern mehr als Idee, d.h. unaussprechlich».
65 Isidore Ducasse, *Poésies*, II, 1870: «La poésie doit avoir pour but la vérité pratique». Sulle *Poésies* si veda: Carmine Mangone, *Maldoror e la verità pratica*, Ab imis, Laureana Cilento (SA), 2017.
66 *La Sacra Bibbia*, CEI, 2008: Matt., 5, 48.
67 E, 403-404, 412.
68 Dal punto di vista etimologico, il termine perfezione deriva dal latino *perfectiōne(m)*, "compimento", che deriva a sua volta dal verbo *perficĕre*, ossia "compiere", "fare sino in fondo, completamente". Pertanto, se io mi ritengo già perfetto, ciò significa che non sono costretto a passare necessariamente attraverso un -*ficĕre*, un fare; in altre parole, non ho bisogno di qualcosa o qualcuno che, dall'esterno, mi fornisca ciò che mi manca – mezzi, legittimazione – per fare in modo che io mi senta realizzato.

69 KS, 182. Si fa notare che nel testo del *Der Einzige* non compaiono mai i termini *Terror* e *Terrorismus*. Curiosità: l'americano William J. Brazill ha usato, in senso positivo, la formula "terrorismo intellettuale" per definire il pensiero stirneriano (cfr. W.J. Brazill, *Max Stirner and the terrorism of pure theory*, in: [Atti del Convegno] *Max Stirner e l'individualismo moderno*, CUEN, Napoli, 1996, pp. 61-74).
70 Arnaldo Grilli [generale dei Carabinieri], Antonio Picci [avvocato penalista e criminologo], *Il regno della virtù. Analisi dei fenomeni terroristici*, Europolis Editing, Roma, 2002. Il corsivo è mio.
71 Nella seconda legge di Newton, la forza viene descritta come *derivata temporale* della quantità di moto di un corpo.
72 E, 204, 225.
73 E, 206, 207.
74 E, 198, 196.
75 Cfr. E, 239-241.
76 E, 245: «*die* Ordnung *dieser* Abhängigkeit».
77 E, 342: «Die Gesellschaft ist unser *Natur-Zustand*».
78 *Ibidem*.
79 E, 350-351.
80 E, 342: «Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich-Vereinigen».
81 *Recensenten Stirners*: KS, 164-165.
82 KS, 144.
83 E, 349.
84 La società, viceversa, può essere vista come l'insieme delle comunità e delle strutture relazionali formato da tutti coloro che non hanno consapevolezza della propria unicità o che preferiscono valorizzarla attraverso le mediazioni sociali.
85 E, 262.
86 E, 229.

[87] Maurice Blanchot, *L'arrêt de mort*, Gallimard, Paris, 1948, p. 127.
[88] E, 349.
[89] E, 245-246.
[90] *Daodejing*, II.
[91] E, 305.
[92] Cfr. Pinot Gallizio, *Il laboratorio della scrittura/The laboratory of writing*, Charta, Milano, 2005, p. 165. Il testo apparve con diverse varianti in: "Internationale Situationniste", n. 3, dicembre 1959, pp. 31-35.
[93] *Ibidem*, pp. 164-166 e 169.
[94] E, 399.
[95] Per chi volesse approfondire la genealogia moderna del concetto di essere, si consiglia di partire dal pensiero teologico del Basso Medioevo. Fondamentali, in tal senso, restano S. Tommaso d'Aquino e Duns Scoto. In particolare, il concetto scotiano di ecceità (*haecceitas*) individua la qualità, l'elemento caratterizzante che ci consente di distinguere un ente dall'altro e che quindi gli attribuisce un carattere unico. L'ecceità è «la causa, non della singolarità in genere, ma di questa singolarità nella sua particolare determinazione, cioè in quanto è proprio questa» (D. Scotus, *Opus oxoniense* [*Ordinatio*], II, distinctio 3, Questioni 2-4).
[96] E, 304: «Über meine Einzigkeit lässt sich keine allgemeine Taxe feststellen, wie für das, was Ich als Mensch tue. Nur über das Letztere kann eine Taxe bestimmt werden».
[97] Un esempio emblematico è rappresentato da alcuni passi di *Caritas in veritate*, un'enciclica del 2009 di papa Benedetto XVI, che sostanzialmente auspica il profittevole connubio di capitale e gratuità in quel "terzo settore" governato soprattutto dalla Chiesa cattolica: «La vittoria sul sottosviluppo richiede di agire non solo sul miglioramento delle transazioni fondate sullo scambio, non solo sui trasferimenti delle strutture assistenziali di natura pubblica, ma soprattutto sulla *progressiva apertura, in contesto mondiale, a forme di attività economica caratterizzate da quote di gratuità e di comunione*. Il binomio esclusivo mercato-Stato corrode la socialità, mentre le forme economiche solidali, che trovano il loro terreno migliore nella società civile senza ridursi ad essa, creano socialità.

Il mercato della gratuità non esiste e non si possono disporre per legge atteggiamenti gratuiti. Eppure sia il mercato sia la politica hanno bisogno di persone aperte al dono reciproco» (§ 39).
[98] A proposito delle sperimentazioni anarchiche spagnole, José Peirats (1908-1989), ex segretario della CNT in esilio e storico dell'anarcosindacalismo spagnolo, passa in rassegna una quarantina di esperienze collettiviste in: *La C.N.T. nella rivoluzione spagnola*, Edizioni Antistato, Milano, 1977 (cfr.: vol. II, cap. 15, "Le collettivizzazioni", pp. 7-120). Sullo stesso argomento si consiglia caldamente la lettura di: Frank Mintz, *Autogestión y anarcosindacalismo en la España revolucionaria*, Ediciones Anarres, Buenos Aires, 2008. In Spagna ci furono almeno 750.000 contadini e 1.800.000 operai coinvolti nelle esperienze autogestionarie che s'impiantarono a partire dal luglio 1936, tra cui: 450 collettività agricole nella sola Aragona, 503 collettività agrarie e industriali nel Levante e 560.000 operai collettivisti in Catalogna, all'epoca la regione iberica più industrializzata (cfr.: F. Mintz, *cit.*, pp. 101-102).
[99] Sui rapporti tra il pensiero stirneriano e le idee socialiste, cfr. Ferruccio Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Franco Angeli Editore, Milano, 1988.
[100] E, 285-286.
[101] E, 287.
[102] *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, 3,10.
[103] E, 133-134.
[104] In alcune lingue europee, come pure in diversi dialetti italiani, il termine che indica il lavoro deriva dal latino *tripalium*, che indicava originariamente uno strumento di tortura (cfr. lo spagnolo *trabajo*, il portoghese *trabahlo*, il francese *travaille*, il sardo logodurese *tribagliu*, il siciliano *travagghiu*). Il vocabolo latino, chiaramente, è anche l'etimo dell'italiano *travaglio*. Da tutto questo, emerge in maniera lampante una concezione popolare del lavoro non proprio idilliaca.
[105] Il lavoro come diritto-dovere è presente anche nella costituzione italiana del 1948: «La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto. Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibi-

lità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società» (art. 4).
106 E, 209.
107 E, 286-287.
108 E, 127.
109 E, 288.
110 E, 353.
111 E, 277-278.
112 Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Librairie Plon, Paris, 1947, p. 77.
113 I virgolettati del presente capoverso son tutti passi provenienti da: Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859.
114 Cit. da Cesare Luporini nella sua "Introduzione" a: Karl Marx - Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1975[2], pp. XV-XVI. Nel testo introduttivo di Luporini, si riscontra un pressoché totale silenzio sul *Der Einzige*: in ben 78 pagine, Stirner viene appena menzionato. Si può quindi presumere che l'intellettuale italiano abbia preso per oro colato la critica marx-engelsiana ritenendo inutile scartabellare ulteriormente l'*Unico*.
115 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Paris, 1993, p. 221.
116 Il riferimento è a: Max Schmidt [chiaramente un ibrido erroneo tra nome e pseudonimo di J. C. Schmidt], *Die Mysterien von Paris von Eugène Sue*, "Berliner Monatßchrift", Mannheim. 1844, pp. 302-332. La rivista era diretta da Ludwig Buhl e ne uscì un solo numero. Il testo di Schmidt/Stirner è la recensione di un romanzo di Sue, molto noto in quegli anni.
117 Cfr. Karl Marx - Friedrich Engels, *Werke*, vol. 27, Dietz Verlag, Berlin, 1963, pp. 11-13.
118 E, 380-381.
119 E, 400.
120 Karl Marx, *Kritische Randglossen zu dem Artikel «Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen»* (*"Vorwärts!"* Nr . 60) [testo datato 31 luglio 1844 e apparso, in due puntate, su "Vorwärts!", n. 63 del 7 agosto 1844 e n. 64 del 10 agosto 1844]. Cfr. Karl Marx - Friedrich Engels,

Werke, cit., vol. 1, 1981, p. 408.
121 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, "Introduzione": «Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst», in: Marx - Engels, *Werke*, cit., vol. 1, p. 385.
122 Per i temi trattati succintamente in questo capoverso, si rimanda a: Marx - Engels, *Werke*, cit., vol. 3, 1978, pp. 17-77.
123 *Ibidem*, p. 35: «Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung».
124 Cfr. E, 192: «Ich müsse ein "wirkliches Gattungswesen" werden». Esplicito riferimento al Marx di *Zur Judenfrage* (1844).
125 E, 68.
126 E, 153.
127 Pierre d'Avity, *Le Monde, ou La description générale de ses quatre parties*, 1643, p. 300.
128 Voltaire, lettera a Madame de Saint-Julien, 15 dicembre 1766.
129 D.A.F. de Sade, *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice*, 1801, parte IV.
130 Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire 1901-1941*, Seuil, Paris, 1978, p. 24-25.
131 Cfr. E, 115, 158, 263.
132 Contrariamente a ciò che si pensa, la lettera E non sta per Émile, bensì per Ernest, come sottolinea Armand stesso in una lettera a Hem Day del 15 luglio 1958. Il suo vero nome era d'altronde Lucien-Ernest Juin. Per approfondire il suo pensiero: E. Armand, *Vivere l'anarchia*, Edizioni Antistato, Milano, 1983.
133 E. Armand, in: *L'Unique*, n. 34, novembre 1948.
134 E. Armand, *"Stirnérisme (le)"*, in: *Encyclopédie Anarchiste*, vol. I, tome 4, Limoges, 1934, pp. 2567-2569. Diretta da Sébastien Faure, l'enciclopedia anarchica prevedeva cinque volumi, ma furono poi pubblicati solo i quattro tomi che costituiscono il primo volume.
135 E. Armand, *Petit Manuel Anarchiste-Individualiste*. La prima versione di

questo scritto è stata pubblicata in opuscolo a Orléans nel 1897 (senza indicazione dell'anno). Fino al 1935, se ne conteranno cinque ristampe.

136 Albert Camus, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951, pp. 85-88.

137 La pubblicazione di Brand viene considerata a torto la prima rivista dichiaratamente omosessuale. In realtà, Karl Heinrich Ulrichs aveva pubblicato già nel 1870 un giornale dedicato all'omosessualità: *Uranus*, durato però un solo numero.

138 *The New Freewoman*, vol. I, no. 6, 1° settembre 1913, p. 104: «(...) the most powerful work that has ever emerged from a single human mind».

139 *The Egoist*, vol. I, no. 2, 1° gennaio 1914, p. 24: «"Stirnerian" therefore is not the adejective (*sic*) fittingly to be applied to the egoism of THE EGOIST. (...) Having said this, we do not seek to minimise the amount of Stirner which may be traced herein».

140 Cfr. *The Egoist*, vol. I, no. 5, 2 marzo 1914, pp. 84-85.

141 Dora Marsden, *Bondwomen*, National American Woman Suffrage Association, 1912, p. 9.

142 Henri Michaux, *Passages*, 1950 [1963[2]], Gallimard, Paris, p. 23: «L'amour, c'est une occupation de l'espace».

143 Sull'argomento, cfr. Francis M. Naumann, Marcel Duchamp: *A Reconciliation of Opposites*, in: *Marcel Duchamp. Artist of the century*, MIT Press, Cambridge-London, 1989, pp. 29-32.

144 Cfr. Serge Stauffer, *"Hundert Fragen an M. Duchamp"*, in: Marcel Duchamp, *Die Schriften*, vol. I, Regenbogen-Verlag, Zürich, 1981, p. 290.

145 Katherine Kuh, *The Artist's Voice: Talks with Seventeen Artists*, New York, Harper & Row, 1962, p. 81.

146 Sulle gesta dell'espropriatore Sante Pollastro, una lettura imprescindibile: Giovanni Luigi Brignoli, *Le confessioni di Pollastro. L'ultimo bandito gentiluomo*, Editrice Vulcano, Bergamo, 1995.

147 I frammenti di Novatore sono tratti dagli articoli: *"Al di sopra delle due anarchie"*; *"Il sogno della mia adolescenza"*; *"La misteriosa"*. Tutt'e tre i testi furono pubblicati sul primo e unico numero della rivista *Vertice* (Arcola, La Spezia, 21 aprile 1921). Cfr. Renzo Novatore (Abele Ricieri Ferrari),

"Un fiore selvaggio", edizioni Biblioteca Franco Serantini, Pisa, 1994, pp. 72-75, 81-82 e 86-87.

148 E, 358-359.

149 E, 261.

150 E, 359-360.

Filippo Pretolani

Zero fratto unico

La matematica si crea in virtù di un'azione libera e indipendente dall'esperienza: si sviluppa da una singola basilare intuizione *a priori*, che potrebbe essere chiamata *invarianza nel cambiamento*, come anche *unità nel molteplice*.

Luitzen Egbertus Brouwer

Concepire i rapporti significa concepire limiti, invarianti che dominano variazioni, un'obbedienza.

Simone Weil

Il pensiero non si compie in forme vuote, gli occorre un contenuto immediatamente o concettualmente rappresentato in modo vivo.

Ernst Mach

Ma l'uno vuole essere da sé solo, in compagnia di nient'altro.

Damascius

Ma Uno non ha dubbio. Egli può ogni giorno trasformare.

Friedrich Hölderlin

Ci sono libri che invecchiano bene e altri che invecchiano male. Poi ci sono libri senza tempo, che portano in sé una inscalfibile promessa di futuro. Sicuramente esistono libri a cui siamo eternamente grati per come hanno saputo dirimere una o più questioni nel momento storico in cui sono stati pubblicati.
L'Unico e la sua proprietà probabilmente è uno di quei testi ai confini di questi microcosmi.

Aggiudicatosi a mani basse il premio per il più potente titolo nella storia della modernità occidentale, il tomo di Stirner, quando è uscito, era inattuale, irritando e rendendosi boriosamente insopportabile a mezzo mondo. Una reazione di pancia riservata ai soli testi che contano.
Eppure, al di là di ogni possibile topologia ucronia sulle sue presunte fortune ontiche e/o editoriali, penso che un buon criterio per giudicare l'effettualità dell'opera di Stirner sia stabilire se il messaggio che lancia, la sua lettura del senso del mondo ha ancora qualcosa da dire sull'esser umani sulla Terra. Forse è giusto che i libri visionari, inattuali e con un'inscalfibile promessa di futuro paghino il prezzo di fare il loro tempo: rileggendoli a distanza, possiamo scoprire che il loro tempo infine è giunto, la promessa di futuro si è compiuta in un contesto ormai inservibile, che ha perso ogni contatto col qui e ora.

Una dichiarazione di metodo servirà al caso nostro: useremo una delle proposizioni principali di Stirner come rasoio sulla sua attuale portata. È un passaggio dell'*Unico* che anche il testo di Carmine Mangone ritiene essenziale, quello che ha a che fare con la praticabilità della visione stirneriana del mondo. Innanzitutto dirimerò un primo equivoco: l'enorme operazione di *debunking* (diremmo oggi) attuata sul patrimonio dell'ideologia tedesca e filosofica in generale non ha a che vedere con la presunta natura astratta dell'*Unico*. Anzi. È proprio perché ha visto la luce in una fase storica dominata da quella particolare forma di ossidazione del pensiero che Stirner si sente chiamato a farla a pezzi. Dunque è oltre questo livello dell'opera che dobbiamo cercare.

Tre questioni.
La prima. Se la visione del mondo, il senso del mondo presente nel libro operano (ancora) su un piano di realtà.

Il testo di Mangone ha l'enorme pregio di porre in relazione l'opera stirneriana con la meccanica quantistica novecentesca. Questo perché le affermazioni di Stirner hanno molto a che fare con l'affermazione dell'Io nello spazio-tempo e sarebbe arduo eludere la questione della rivoluzione di paradigma che la fisica dei quanti ha posto in atto nel XX secolo.
Anche un altro testo, uscito in questo 2017, fornisce un contributo decisivo in tal senso. Mi riferisco al saggio che Giorgio (un nome che contiene un 'doppio Io') Agamben ha dedicato alla scomparsa di Ettore Majorana. In cui s'indaga sulla scomparsa della scienza, sulla scomparsa della realtà e sulla realtà come scomparsa. Io qui lascio solo un indizio, di modo che altri Io possano forse sentirsi chiamati nell'in-flusso.

Resta per me che la realtà non può eclissarsi. Per scomparire, per entrare e/o uscire dal flusso, la sua possibilità deve già essere configurata per porre in atto tale dinamica. Eventualmente. Leibniz e Deleuze direbbero che la realtà deve essere repleta nelle pieghe delle possibilità. Probabile. Unico probabile. Per questo Agamben.

La seconda questione ha a che vedere con la crisi dell'umanesimo.
Dove si è prodotta la rottura tra scienza, tecnica e umanesimo?
Quando e perché gli intellettuali hanno abdicato al software?
Come ha potuto aver luogo l'irresistibile ascesa di una *élite* senza empatia?
Il libro di Stirner è stata la prima autopsia dell'umanesimo, il luogo in cui il pensiero, anzi l'Io, decide per l'auto-godimento come unico criterio esistenziale.
Credo che l'attualità del suo messaggio stia nell'esser stato il crocevia in cui, a metà Ottocento, il pensiero ammette la separazione esiziale tra astrazione e empatia. L'*Unico* è il punto senza spazio e senza tempo in cui l'Io fa a meno di tutte le relazioni inautentiche, ideologiche. Da Stirner in poi inizia la lunga ascesa dell'*Homo* anti-empatico (per usare la topologia di Pinot Gallizio) fino ad arrivare alla blockchain, una struttura in cui la fiducia è integralmente mu-

rata in un calcolo perfetto, tendenzialmente inespugnabile. Una nuova numerologia sacra, cifrata, imperitura.

La terza e ultima questione, accennata da Mangone, ha a che fare col rapporto uomo-macchina.
Cosa ci dice il testo di Mangone sull'intelligenza macchinica?
E noi come sapremo affrontare la perdita d'identità recata in dono dalla sostituzione del lavoro umano col lavoro delle macchine?
La mia causa fondata su nulla è ancora sovrana in un mondo in cui intelligenza artificiale e persona umana abitano il mondo alla pari?

La risposta, ci arriviamo, è nella natura frattale del mondo: libertà, se ce n'è, inscrive il ruolo dell'uomo e la sua sovranità nella ricorsione autosimilare del mondo.

Scrive Mangone:
«Il problema però rimane. Possiamo consolidare quest'immediatezza facendola fluire in una continuità? E come? A stabilizzarne in qualche modo il movimento non la perdiamo? In realtà, potremmo replicarla, inventare un movimento che possa riproporsi diversamente nelle medesime unicità. Ed è appunto in questa iterazione che risorge e insorge ogni volta la com-unicità, ossia la "storia del godimento", la comunizzazione di quei destini singolari che si distolgono da ogni destinazione per occupare, insieme, un pezzo di vita».
E ancora:
«L'ordine di cui parlo è la ripetizione sempre diversa dell'unicità».

Segnalo qui due grandi forme guida che si rivelano decisive nel fornire una griglia preziosa che contestualizza il modo in cui l'unico si dipana nel flusso, percorrendo il tratto di vita che gli si para innanzi per una possibile com-unicità.
La prima è che i frattali tengono insieme in modo magistrale una contraddizione profonda dell'universo: il loro continuo riproporsi

sempre uguali a se stessi e una infinita varietà che li mantiene liberi e vivi. Al loro interno convivono insomma una fedeltà alla forma originaria, al controllo, e una salvifica accettazione a lasciar correre infinitamente ciò che non ha senso controllare.
La seconda è che questa affinità della realtà, questa alternanza di simmetrie perfette che si spezzano, così diffuse in natura, è anche il medesimo meccanismo che governa il nostro apprendimento e la nostra facoltà di memorizzare/dimenticare.
I frattali insomma tengono insieme il conflitto tra ricorsività e libertà sia in natura che nella nostra mente.
I frattali sono la forma mondo, tanto che alcuni fisici assumono che nella gerarchia della creazione vengano addirittura prima della struttura del DNA.

Il testo di Carmine Mangone è esplicitamente frattale:
«Il flusso non è uno, ma può diventare unico. Il che non rappresenta certo una differenza sottile».
E ancora:
«L'insurrezione è un frattale che scompagina ogni cartografia. Dà vita ad un ritmo, non semplicemente ad un'orbita. Sconfina senza tregua, senza ritegno, pur non essendo mai soltanto una linea di fuga. Si rivela soprattutto un fiutare l'aria, un alzare la testa per carpire gli odori, i raggi del sole. Non è semplicemente una parte del vivente che si rivolta, ma è il vivente che si rivolta da ogni parte partendo sempre dalla propria irriducibile unicità. Nello spazio segnato e designato dall'insorto, si crea la sospensione di ogni durata e l'emergenza di una qualità inaudita nelle relazioni tra i viventi. Il tempo "storico" viene congedato, sospeso, eluso, per fare posto a momenti in cui tutti i frammenti della vita e del mondo sembrano riunirsi in una compiutezza folgorante. Non una sintesi, non un superamento, bensì la realizzazione strepitosa – benché ogni volta sfuggente, irreplicabile – di alcune esperienze essenziali: vita, morte, affetto, compassione, gioia».

L'insurrezione è frattale e implicitamente è frattale anche la distribuzione dell'unico:
«Esiste un divenire molteplice dell'unico, ma non esiste un divenire di Dio. Ogni unicità pone un'invarianza. Lo fa almeno in potenza. Il che significa anche che ogni potenza pone il possibile di una o più unicità. L'invarianza ha a che fare con la continuità dell'unicità nelle dimensioni spazio-temporali, non con un'identità rigida. L'unicità è il medesimo in movimento, il quale si trasforma anche radicalmente, ma senza mai mettere in gioco la propria specificità».

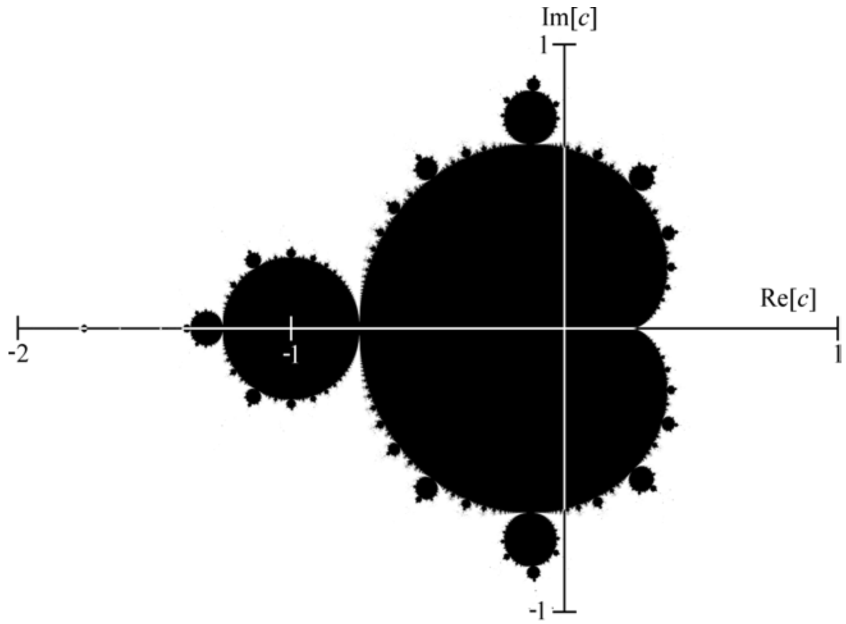
Nelle sue memorie, Benoît Mandelbrot, l'uomo che ha dato un nome alla rugosità e alla frastagliatura del mondo, trascrive una ricetta semplice, un'iterazione per creare una sequenza numerica, ossia una formula numerologica alla maniera di Pitagora, fedele alla ricorsività e alla libertà del dipanarsi della forma-di-vita.

Zero non è nulla ma noi partiamo da zero.
L'origine.
Trascrivo la ricetta di Benoît.
«Prendi la costante c; situa la z iniziale all'origine del piano; al posto di z metti "z volte zeta"; aggiungi c; ricomincia».

Se si preferisce:
«L'insieme di Mandelbrot è l'insieme dei punti C del piano complesso per i quali non è divergente la serie definita dalla legge ricorsiva:

$$Z_n = Z_{n-1}^2 + C, Z_0 = 0$$

Iterando la formula per ogni punto del piano complesso, è quindi possibile suddividere i punti in due categorie:
punti che appartengono all'insieme di Mandelbrot;
punti che non appartengono all'insieme di Mandelbrot
Nella figura seguente, i punti dell'insieme di Mandelbrot sono stati colorati di nero:



I valori Z_n ottenuti dal processo di iterazione descrivono un percorso (chiamato "orbita") sul piano complesso. È quindi possibile immaginare il procedimento di calcolo con cui si verifica l'appartenenza di un punto C all'insieme come la costruzione dell'orbita del punto C e la sua osservazione:
se l'orbita va all'infinito significa che la serie diverge e quindi C non appartiene all'insieme;
se l'orbita non va all'infinito significa che la serie non diverge e quindi che C appartiene all'insieme.
È ovviamente impossibile calcolare un'orbita completa, perché questa è costituita da un numero infinito di punti Z_n e quindi ri-

chiederebbe un numero infinito di iterazioni per essere calcolata».

- DFG, *Distributed Fractal Generator*, Progetto di Fabio Cesari e Massimo Campeggi per il corso di Reti di Calcolatori, Università di Bologna (A.A. 1998-99).

Il nome di Benoît contiene in sé un io capovolto sotto un cappelluccio risvoltato, ma lui può.
Guardo la ricetta. C è la costante in gioco che contende la forma in tensione e trattiene gli Io sottraendoli *ove può* al richiamo dell'infinito. L'infinito non è nulla ma gli Io vengono restituiti da nulla all'infinito. Immagino Stirner che sorride.

Anche Agamben intuisce che la "forma di vita" ha a che fare con la struttura, con la tassellazione dell'umano nel suo essere gettato nel mondo. Nella prefazione a *Homo Sacer IV.1, Altissima povertà* scrive:
« [...] il tentativo – indagato nel caso esemplare del monachesimo – di costruire una forma-di-vita, cioè una vita che si lega così strettamente alla sua forma, da risultarne inseparabile».

Il fallimento del tentativo agambeniano viene ammesso in chiusura del libro: «Non si tratta tanto di applicare una forma (o una norma) alla vita, ma di *vivere* secondo quella forma, cioè di una vita che, nella sequela, si fa essa stessa forma, coincide con essa». Appuntiamoci intanto la parola "sequela".
Stirner non avrebbe difficoltà a dare una lettura in risposta a tale fallimento: l'unico per definizione e a nessun titolo si conforma a una struttura esterna, ad alcuna sovrastruttura esterna che poggi su qualunque regola data e non su nulla.
A modo suo, o meglio alla sua maniera, Pinot Gallizio si esprime sulla rivoluzione quantistica della fisica e al contempo sul metodo con cui l'unico indaga il proprio senso nel cosmo. In una lettera a Drouin in vista dell'esposizione della Caverna dell'Antimateria nella galleria parigina, Gallizio scrive:

«Alba, "Zona Libera dell'Antimondo"
8 dicembre 1958

Caro amico Drouin,
grazie molte della vostra gentile lettera, (...). Il nostro fine è l'intesa universale fra gli artisti liberi e sperimentali o con chiunque ami la poesia – Voi siete un poeta – e quindi <u>un mio amico</u>. Allora io parlo all'amico Drouin – al quale vado a chiarire le mie idee sull'<u>Antimondo</u>:

1°) Einstein ideò la materia e il suo enigma come una <u>scatola chiusa</u>. L'uomo cercando di rubare il segreto tentò e tenta dall'esterno di stabilire uno schema – un'immagine – un disegno – una forma una struttura che gli serva a penetrare nella scatola – ma poi si accorge che nella scatola non può entrare, che il segreto non lo ha capito – e che tutto il lavoro che ha fatto si è trasformato in progresso portandogli solo <u>un'infinita noia</u>.

2°) Io al contrario m'immagino di trovarmi di già nella scatola-magica e come un poliziotto indagare – cercare – scoprire **in una intimità stravagante** l'immane segreto – ben sapendo che non ne uscirò – ma se riuscissi a uccidere la noia?».

Posto che è molto sano, e bello e gioioso chiudere (aprendo) con una domanda, mi permetto di suggerire che il "ben sapendo che non ne uscirò" non sia riferito alla penetrazione dell'"immane segreto" della materia, bensì al fatto di non uscire dalla scatola-magica.
Io sono troppo dentro la scatola di Gallizio per non pensare che la scatola non sia altro se non semplicemente la struttura frattale dell'universo, in cui nasciamo e in cui restiamo anche una volta dissolti nella morte. In uno dei suoi numerosi titoli perfetti, Gallizio appellerà una sua tela "Son nato, mi son trovato bene e son rimasto" (cito a memoria).

Nella sua ignoranza (e anti-ignoranza), Gallizio avverte l'urgenza di una nuova geometria, di una topologia originaria.
« (...) bisogna arrivare a una geometria *autre* affine ossia alla topologia, e qui parleremo – non di velocità ma di velocità *autre*.
Mi spiego: la velocità su una superficie limitata è una misura di tempo, ma la velocità su una linea retta è come una fascia illimitata – può assumere significato diverso come diversa è la misura di tempo – che evidentemente si può confondere collo spazio – ossia non vi può essere se non una velocità d'avvenimenti – quindi emozionale».

Qui Gallizio inserisce anche l'esperienza unica e non delegabile dello choc. È curioso.
In un mondo in cui l'anti-empatia è al potere, in cui l'ultima frontiera della rivendicazione libertaria è *anonyma*, la moneta di choc è la *patch* e la nemesi dell'assenza di empatia dei sistemi blockchain. Ripagheremo ogni choc della stessa moneta. Una moneta che porta impressa un'unica faccia: quella che di choc in choc ammetterà la nostra risata. Vale nulla. Non è poco.

Lancio la moneta in un accesso di *toss*. Ogni lancio un nuovo conio. *Many*, conio.
– Testo!
Un colpo di testo non abolirà mai l'azzardo.
– Testo!, dicevo. Che testo è uscito?
Giorgio Agamben.
Un testo non esce mai per caso. «Io mi unisco agli altri per occupare lo spazio dell'amicizia, per creare una com-unicità».
Mangone inaugura il flusso e con Agamben, anche aumentato di Agamben, mi avvedo che il flusso continua a essere unico. Aggiungo Gallizio. Aggiungo Mandelbrot. Il flusso continua identico e autosimigliante. Che sia questa la **com-unicità**?

Fontefredda, 16 agosto - Milano, 4 settembre 2017

Einzigo Zago

«Caro Carelli, ho preso una decisione che era ormai inevitabile. Non vi è in essa un solo granello di egoismo, (...)».

Ettore Majorana, lettera al Prof. Carelli del 25 marzo 1938.

Di fronte all'*Unico*, per delimitare qualsiasi perimetro di sovranità, ineludibile, una domanda: che cos'è reale?
Non lo sono Dio, l'umanità e tutte le ipostatizzazioni che Stirner non riconosce e da cui si smarca (l'unico si sottrae, è l'*n-1*, direbbe Deleuze), invocando sé stesso, il proprio godimento e il proprio ergersi su nulla. Certo è che se nessuna mediazione è accettabile, nessun rimedio è dato, rimane la questione che nemmeno l'unico è in grado di autocertificare la propria originalità nel suo fluire nel pezzetto di vita che gli è dato di vivere prima di ridissolversi in nulla.
«Non basta essere consapevoli della propria unicità», osserva Mangone. Non basta nemmeno disinnescare il pensiero, disincagliarlo dalle secche ideologiche in cui la filosofia l'ha lasciato naufragare.
Ma è proprio la percorribilità di un piano di realtà a rendere possibile qualunque unione degli egoisti, per momentanea che sia, per quanto fibrillante e remunerativa possa essere in termini di choc.
C'è qualcosa oltre l'autopoiesi dell'Io? L'Io è reale? Torniamo lì: che cos'è reale?

⁂

Subito dopo, ecco spuntare un altro pezzo della domanda: che cosa dura? Può lo choc protrarsi, durare, nutrire, essere assimilato in noi?

⁂

Ogni frammento unico innesca il frammento successivo. E ce ne andremo in giro nottegiorno, oggisera dipanando le nostre scritture focali.

⁂

Non scrivere nulla che non sottoscriveresti una volta ceduto il passo definitivamente alla tua scrittura.

⁂

##Meditation 02

«Life is grand. Writing a biography is divine. It allows the biographer to retrieve what was seemingly lost or undervalued in a subject's life *and whip it back into shape*, spritz it with Windex, gild it with gold leaf, and make the world stand up and take notice».

– Douglas Coupland, *You know nothing of my work!*

⁂

«An enormous part of our mature experience cannot be expressed in words».

– Alfred North Whitehead

⁂

«Di ciò di cui non si può parlare occorre narrare».

– Umberto Eco

⁂

«La domanda non si risolve mai veramente nella risposta che si dà, ma semmai in un andamento comune, critico – nello spazio del discorso dove la mia unicità rimane la risposta migliore a tutte le domande possibili e dove tutte le domande degli altri, nella mia ricerca di senso, possono solo aiutarmi a costruire quell'andamento comune cui miro, oppure non essere affatto meritevoli di risposta».

– Carmine Mangone

⁂

Paradosso della ricorsività in Max Stirner: in tutto ciò che è unico l'autore è del tutto irrilevante.

⁂

Corollario: prima ancora di divenire necessario, il plagio è seriale. Frattale, direbbe Io.

⁂

Curioso come tutte le conquiste politiche degli ultimi anni, da Anonymous ai DNS si fondino sull'anonimato, sull'indistinguibilità e sulla latenza dell'io. Un'eclissi dell'unico come azzeramento del giogo istituzionale. Una maschera. Fino a Nakamoto, unico fantasmatico.

⁂

Eclissi di fiducia, quasi in outsourcing. La fiducia è stata messa in una teca di fianco al metro al *Bureau international des poids et mesures*. Data per acquisita può essere rimossa o disciolta nel sistema. Come internet, la fiducia in blockchain non esiste.

In una blockchain evoluta, il denaro è quantificabile a piacere, la fiducia è abbondante. Tanto non serve.

La fiducia è frattale, autosimilare: non la toccherai in un punto.
Fluida, la accoglierai nel suo sgorgare.
La fiducia è finita e illimitata.
Come la vita.

In ogni piega la fiducia si cala fino all'infinitesimo ubiquo.
Ibi consistam ubi plus. La lezione di Leibniz ripiegata su Deleuze.

Tu potrai leggere solo il grado dell'infinitezza frattale della fiducia.

⁂

«Uno dei problemi centrali del nostro tema è: l'apertura di piste di esplorazione.
Questo sarebbe, nell'ambito dell'intelligenza, il salto che i biologi chiamano mutazione.
Uno choc, un'aggressione improvvisa come l'ebbrezza può spalancare prospettive nuove, spalancarle d'un solo tratto, non quindi attraverso uno sviluppo o un apprendimento. (...) Anche ad un dolore straziante, alla perdita di una persona cara, ad un grande amore, ad un successo, ad una crisi epilettica può unirsi l'irruzione di nuove vedute e di nuove capacità. Possiamo intenderle come una riserva di intelligenza non ancora formata. Coniamo allora monete in metallo pregiato. (...) In proporzioni limitate e in modo fuggevole, ognuno ha vissuto questa esperienza. Anche le forze poetiche possono risvegliarsi improvvisamente. Una grande poesia riesce, quando la lingua è sciolta; resta, forse, tra le molte stesure l'unica ad aver colto nel segno. L'albero della vita è fiorito soltanto quell'unica volta. Le forze sono salite dalle radici, sono venute dai sogni – lì ognuno è geniale».

– Ernst Jünger, *Avvicinamenti*

⁂

«Ho dimenticato l'ombrello».

– appunto di Friedrich Nietzsche

⁂

«Solo quando udì la campana della cattedrale della *Mitropolie* si ricordò che era la notte di Pasqua. E all'improvviso la pioggia, quella pioggia che l'aveva accolto quando era uscito dalla stazione e che minacciava di diventare torrenziale, gli parve anomala. Procedeva a passo svelto, al riparo dell'ombrello, le spalle curve, lo sguardo a terra, cercando di scansare i rivoli d'acqua. Senza rendersene conto si mise a correre, tenendo l'ombrello vicino al petto, come uno scudo. Ma dopo una ventina di metri dovette fermarsi al semaforo rosso. Aspettava nervoso, saltellando, alzandosi sulle punte dei piedi, cambiando continuamente posto, guardando costernato le pozzanghere che coprivano buona parte del *boulevard*. L'occhio rosso si spense e, un attimo dopo, un'esplosione di luce bianca, incandescente, lo scosse con violenza, l'accecò. Si sentì come se un ciclone infuocato si fosse incomprensibilmente scatenato proprio alla sommità della sua testa e lo stesse risucchiando.
"È caduto un fulmine vicino" si disse battendo penosamente gli occhi nel tentativo di scollare le palpebre. Non capiva perché stringesse con tanta forza il manico dell'ombrello. La pioggia lo percuoteva furiosa, da ogni parte, e tuttavia non sentiva niente. Allora udì di nuovo la campana della *Mitropolie*, e quelle di tutte le altre chiese e, vicinissimo a lui, il suono di un'altra, solitaria, disperata. (…) Gli sembrava strano non sentire niente, più che altro non sentire il suo corpo. Sapeva, dai discorsi di quelli che gli erano accanto, che era stato portato via. Ma in quale modo? A braccia, su una barella, con

qualche mezzo di fortuna? (...) Ma si era reso subito conto che era ridicolo, e umiliante, ribattere mentalmente a coloro che si agitavano attorno a lui. Gli sarebbe piaciuto non sentirli più, così come, le palpebre strette, non li vedeva. E nel medesimo istante si ritrovò lontanissimo, felice, o come lo era stato allora».

– Mircea Eliade, *Una nuova giovinezza*

⁂

«Scopri l'angelo caduto che è in te, che solo, irrequieto ed eternamente insoddisfatto viene spinto dall'istinto animale a creare patrie illusorie».

– Thomas Hürlimann, *L'ombrello di Nietzsche*

⁂

«Nelle pesanti notti estive, questi cadaveri gonfi sembravano svegliarsi come fantasmi, e dalle loro piaghe si sprigionavano, sibilando, emanazioni gassose».

– Georges Bataille, *Il limite dell'utile*

Monete di choc andate in default.

⁂

«Il reale è sempre un po' derisorio quando fa finta di realizzarsi. Non gli si chiedeva tanto. (…) Tranciare coi propri denti l'ultimo cordone ombelicale con il reale, mentre le unghie si conficcano nella memoria, nel silenzio assoluto, e le mosche violano senza sosta il nostro spazio aereo.
Non è l'illusione che dissimula la realtà. È la realtà che dissimula il

fatto che non c'è».

«Non bisogna credere che la verità rimanga la verità quando le viene tolto il velo». Dunque la verità non ha esistenza nuda. (Solo la nuda vita, dico io con Agamben).

«Non bisogna credere che il reale rimanga il reale dopo che ne abbiamo tolta l'illusione. Dunque, il reale non ha verità oggettiva».

– Jean Baudrillard, *Taccuini*

⁂

«Someone, you or me, comes forward and says: I would like to learn to live finally.
Finally but why?
To learn to live: a strange watchword. Who would learn? From whom? To teach to live, but to whom? Will we ever know? Will we ever know how to live and first of all what "to learn to live" means? And why "finally"?
By itself, out of context – but a context always, remains open, thus fallible and insufficient – this watchword forms an almost unintelligible syntagm. Just how far can its idiom be translated moreover?».

– Jacques Derrida, *Spectres of Marx*

⁂

(Assenza di realtà statica. Tutto è nella tensione del flusso).

«Il senso della morte in combattimento si avvertiva nella stessa preghiera.
"Fate" diceva "che siano arditi e coraggiosi, togliete dal loro cuore

ogni debolezza, affinché non solo ricevano gioiosamente la morte, ma la desiderino e vi trovino piacere e dolcezza; che non temano né le frecce né le spade e che le considerino invece cose piacevoli, come fossero fiori e cibi squisiti"».

– Georges Bataille, *Il limite dell'utile*

⁂

«Qui il surreale diventa reale. nello spazio co-soggettivo ogni soggetto è un contenente nella misura in cui assorbe e apprende altri soggetti e un contenuto nella misura in cui è accerchiato e consumato dalle cautele e dalle istituzioni degli altri. Il campo di vicinanza umana reale non è, dunque, un semplice sistema di vasi comunicanti: se il tuo liquido arriva a raggiungere i miei canali e, reciprocamente, i miei i tuoi, ciò non fa che dare una prima indicazione su quanto permette agli uomini, nella loro zona di vicinanza, attraverso le loro disposizioni e i loro eccessi, di agire gli uni sugli altri. In questo sistema di recipienti comunicanti iridi, lo spazio interno umano è costituito di corpi vuoti paradossali o autogeni che sono contemporaneamente ermetici e con delle falle, che devono giocare una volta il ruolo del contenente e l'altra quello del contenuto e che possiedono allo stesso tempo le qualità di pareti interne e di pareti esterne. L'intimità è il regno di contenitori autogeni surreali.
Intimità: è sotto questo termine maltrattato che tenteremo, nei saggi che seguono, di avvicinarci ai misteri della follia topografica dell'uomo, la quale inizia sempre sotto forma di follia verso l'interno (prima di divenire visibile come follia verso l'esterno); il fatto è che non disponiamo di una parola migliore e meno abusata. Quanto alla sfida del pensiero, è probabilmente utile avvicinarsi alla situazione meno abituale con l'espressione più sbiadita. Sarebbe prematuro dilungarci già ora sull'espressione di Heidegger secondo la quale esser-ci significa "essere tenuto immerso nel niente" [*Hineingehaltenheit in das Nichts*] (…)».

– Peter Sloterdijk, *Sfere I, Bolle*

⁂

«Non dimenticare mai che sei il nucleo di una rottura».

Tra una parola e l'altra
il vuoto

– Edmond Jabès

⁂

«Il modello proposto da [Giuseppe] Vitiello si fonda sulla QFT (Quantum Field Theory) e riprende il lavoro di Umezawa, nel quale i "vacuum states" erano considerati come unità di memoria. L'autore parte dalla considerazione che un problema lasciato aperto da Umezawa è quello della capacità di memoria. Infatti, nel modello di quest'ultimo, le nuove informazioni sovrascrivono quelle precedenti. Nel tentativo di ovviare a questo limite, Vitiello propone un modello dissipativo della coscienza, nel quale i sistemi viventi si comportano come sistemi dissipativi proprio allo scopo di abbassare le temperature interne e permettere la formazione di vacuum states (che richiedono temperature molto più basse di quelle corporee). Quando si considera il cervello come un sistema dissipativo, è necessario tener presente, nel formalismo matematico della QFT, l'ambiente, il cui ruolo è appunto quello di assorbire l'energia dissipata dal sistema. Vitiello giunge, dal punto di vista del formalismo matematico della QFT, ad affermare che l'ambiente, per poter espletare la propria funzione assorbitrice, debba avere il verso del tempo orientato in direzione opposta rispetto al cervello. Poiché la funzione cognitiva che Vitiello tenta di spiegare con la

QFT è la memoria che, per definizione, è un processo irreversibile che si muove dal passato verso il futuro, l'ambiente deve necessariamente muoversi indietro nel tempo, dal futuro verso il passato. Il modello di Vitiello consente di aumentare i gradi di libertà del sistema e, di conseguenza, le dimensioni della memoria, risolvendo in questo modo il problema della sovrascrittura. Infine, l'autore ipotizza che la coscienza nasca nel processo continuo di interazione del cervello con il suo "doppio", rappresentato dall'ambiente».

– Antonella Vannini, *Modelli Quantistici della Coscienza*

⁂

La COMUNITÀ TERRIBILE è una comunità emorragica.
«(…) Nella misura in cui la comunità terribile si fonda sulla divisione tra membri statici e membri mobili, essa ha già perso la sua scommessa, in quanto comunità ha mancato se stessa».

«Quel che si sgretola si sgretola, ma non può essere distrutto».

– Tiqqun, *La comunità terribile*

⁂

Voi non siete del Castello;
Voi non siete del villaggio;
Voi non siete niente.

– Franz Kafka

⁂

«Il desiderio carnale, assorbendo tutta l'energia vitale, fa sì che il resto non esista, e quindi diventi una sola e medesima cosa. (...)

Come perdonare all'altro di restare altro?»

– Simone Weil

⁂

«Ci si rende conto di quanto il concetto di tesoro si allontani dal terreno dell'economia, ponendosi al contrario come la sua esatta negazione. È un concetto di ordine magico, che evoca, che evoca una ricchezza inalienabile, non un oggetto di scambio convenzionale. Un tesoro non è mai stato fatto di banconote o di titoli. Una madre può chiamare tesoro il proprio figlio. Il denaro di un banchiere costituisce soltanto il suo patrimonio. Le ricchezze che formano i tesori non servono a comprare o a vendere. Arricchiscono l'animo della persona che le ha scoperte. Risplendono necessariamente di ogni possibile sfavillio. Possono essere state accumulate con grandi crimini, non con il risparmio. Qualche moneta può mescolarsi alle perle e ai rubini, ma deve essere fuori corso da tempo e avere solo il valore dell'oro di cui è fatta. Un avventuriero la scopre nel luogo in cui i pirati seppellirono lo splendido bottino delle loro scorrerie e riporta alla luce un fulgore che si è accresciuto nel fitto dell'ombra. Nulla, in questo campo, si acquista con il lavoro».

– Roger Caillois, *La comunità dei forti*

⁂

«Le concept de fragment n'y suffit plus, il en appelle trop de sa fracture au complément totalisant», namely the phrase « J'ai oublié mon parapluie».

– Lucilla Ines Martorana, *Derrida's Spurs / Les Éperons de Derrida*

⁂

«La forma presente di ciò che è necessario è la cosa più semplice». (…) «L’iniziale non lo cogliamo mai, esso deve costantemente ritirarsi per non trasformarsi in qualcosa che è divenuto semplicemente presente, e quindi per non andare a se stesso perduto. Perciò l’inizio non si lascia mai rappresentare, bensì solo – compiere –- precisamente nel tramonto del ritrarsi affinché *resti* il sottrarsi (*Entzug*) della verità».

– Martin Heidegger, *Quaderni neri* 1931-1938 (Riflessioni II-IV)

⁂

Ecco le onde scroscianti
montagne di molecole
ognuna ottusamente intenta ai fatti suoi
miliardi di miliardi lontane
eppure formano all’unisono spuma bianca

Ere su ere
prima di un occhio che potesse vederle
anni dopo anni
martellare possenti la riva come ora.
Per chi? per cosa?
Su un pianeta morto
che non ospitava alcuna vita.

Senza requie mai
torturate dall’energia
prodigiosamente sprecata dal sole
riversata nello spazio.
Una briciola fa ruggire il mare.

Nel profondo del mare
tutte le molecole ripetono

l’altrui struttura
finché se ne formano di nuove e complesse
ne creano altre a propria immagine
e inizia una nuova danza.

Crescono in dimensioni e complessità
esseri viventi
masse di atomi
DNA, proteine
danzano figure ancora più intricate.

Fuori dalla culla
sulla terra asciutta
eccolo in piedi:
atomi con la coscienza;
materia con la curiosità.

In piedi davanti al mare,
meravigliato della propria meraviglia: io
un universo di atomi
un atomo nell’universo.

– Richard Feynman

⁂

«Credo che, in fin dei conti, la felicità non sia altro che il sentirsi dissolvere in qualcosa di grande e assoluto».

– Willa Cather

⁂

«Le interazioni intermolecolari all’interno degli organismi viventi

avvengono non come eventi individuali indipendenti ma come parte di una rete collettiva di eventi interconnessi. La correlazione consiste in un reciproco accordo di fase tra le molecole in sintonia con un campo elettromagnetico da esse prodotto. L'oscillazione elettromagnetica presenta accordi tra le frequenze dei vari modi oscillatori analoghi a quelli rinvenibili in una partitura musicale. Nella dinamica biologica il significante, cioè l'insieme dei segnali elettromagnetici, coincide con il significato, cioè con l'insieme delle reazioni biochimiche da essi generato. Struttura e funzione vengono perciò a coincidere. Se uno stimolo oscillatorio proveniente dall'esterno entra all'interno di questa struttura dinamica ne stimola un'evoluzione la cui natura non è determinata univocamente dalla struttura del segnale fornito ma dipende anche dalla struttura del sistema (milieu) a cui il segnale è fornito e dalla sua storia. Il segnale esterno non fornisce perciò un'informazione nel senso della teoria convenzionale formulata da Shannon ma è uno stimolo allo sviluppo della dinamica spontanea dell'organismo».

«Ogni componente elementare dell'organismo è perciò coinvolto in una sequenza ordinata di oscillazioni coerenti, il cui insieme ricopre una scala molto ampia che corrisponde all'insieme delle taglie e dei ritmi di oscillazione delle strutture macroscopiche in cui il componente dato è incluso. Nasce perciò nell'acqua una struttura complessa verticale di domini di coerenza, ognuno contenuto nel precedente, che dà luogo ad una gerarchia parallela a quella riscontrabile negli organismi viventi (organelli, cellule, organi, apparati, tessuti, individui, specie). È stato possibile preparare in pratica, a partire da acqua normale, acqua supercoerente in cui è possibile osservare i fenomeni suddetti.
L'osservazione delle oscillazioni del potenziale elettromagnetico all'interno di acqua resa permanentemente coerente ha permesso di rilevare la struttura delle oscillazioni. È stato riscontrato che questa struttura presenta le caratteristiche dei frattali. I frattali sono strutture matematiche in cui ogni elemento della struttura ha le caratteristiche dell'insieme, per cui non è possibile dall'interno della struttura determinare in quale livello della scala ci si trovi. Questo risultato è estremamente importante alla luce di un teorema [di Giuseppe Vitiello] che collega le strutture frattali agli stati coerenti, per cui ad una struttura frattale può essere associato uno stato coerente al livello della dinamica dei componenti elementari del sistema».

– Emilio Del Giudice / Alberto Tedeschi, *Lo sviluppo spontaneo della conoscenza negli organismi viventi: unità di funzione e struttura*

⁂

«L'attivazione dell'attenzione su stimoli piccolissimi innesca e favorisce un processo di riorganizzazione della scrittura. È attraverso un simile processo di metamorfosi che l'eterogeneo entra in fase: le scritture si frattalizzano. (...) La geometria frattale di Mandelbrot ci ha insegnato a trovare soluzioni usando tecniche computazionali di iterazione e di visualizzazione grafica. Non è necessario calcolare l'infinità dell'informe, è sufficiente definire una famiglia generale e una dimensione frattale. Applicata alle scritture, dato uno spazio fase in cui operino un set finito di attrattori e miliardi di scritture immerse in legami deboli su pattern casuali (Hofstadter), non sarà necessario misurare e calcolare ogni singola dinamica bensì definire la famiglia di scritture rappresentabile in una funzione con dimensione frattale nota, ad esempio compresa tra 1 e 2. La scrittura involontaria è dunque in questo senso frattale. E come ogni frattale è davanti agli occhi di tutti eppure nessuno la vede. Nessuno finora ha veramente intuito o compreso la portata di questa realtà mediatica. Ora la farfalla in Messico è direttamente connessa al terremoto alle Hawaii: ce l'abbiamo nel grafo e ne possiamo calcolare il pattern e il legame».

– Filippo Pretolani, *L'autosimilarità come nuovo paradigma seriale*

⁂

«When we think about fractals as images, forms or structures we usually perceive them as static objects. This is a legitimate initial standpoint in many cases, (...) but this point of view tells us little about the evolution or generation of a given structure. Often, as for example in botany, we like to discuss more than just the complexity of a ripe plant. In fact, any geometric model of a plant which does not also incorporate its dynamic growth plan for the plant will not lead very far.
The same is true for mountains, whose geometry is a result of past tectonic activity as well as erosion processes which still and will forever shape what we see as a mountain. We can also say the same for the deposit of zinc in an electrolytic experiment.
In other words, to talk about fractals while ignoring the dynamic processes which created them would be inadequate. But in accepting this point of view we seem to enter very difficult waters. What are these processes and what is the common mathematical thread in them? Aren't we proposing that the complexity of forms which we see in nature is a result of equally complicated processes? This is true in many cases (...)».

– Heinz-Otto Peitgen / Hartmut Jürgens / Dietmar Saupe, *Chaos and Fractals, New Frontiers of Science*

⁂

«Gli anarchici contro cui il darwinismo di Marx era in guerra, non erano i soli a nutrirsi dell'*Unico*. Innumeri Kirillov furono ossessi dal demone di Stirner. Nietzsche a sua volta esaltato elogiò l'*Unico*, con l'amico Overbeck, ma pentendosene, perché temeva lo avrebbero accusato di plagio. Dietro a costoro: il famigerato ed eroico Max Stirner. Eppure al lettore attento non sfugge la dedica del suo libro: "al mio amore Maria Daenhardt". Era lei la bionda ragazza del Meclenburgo, fornita di dote consistente con cui si maritò. E a Stirner venne in mente proprio nei mesi in cui a Lipsia gli stampavano il libro, l'idea di far fruttare quella dote. Cercò di creare la prima rete di rivendite per distribuire a Berlino, latte fresco. Naturalmente fallì; la moglie divorziò, Stirner fu rinchiuso in una prigione per debitori. Anni prima [non] l'avevano ammesso a insegnare nelle scuole statali, perché alla prova d'esame fu solo capace di singhiozzi, frasi sconnesse. Soltanto dei lettori ingenui, e l'anarchico Mackay, potevano pateticamente credere che ad un gran libro debba corrispondere una grande vita. E quale vita poteva essere bella com'è bello già solo il titolo del libro di Stirner? Per certo tra i più belli di tutta la letteratura tedesca: *Der Einzige und sein Eigentum*».

– Geminello Alvi

⁂

«Il padre tuttavia è immortale tanto come fantasma quanto come nome e zero. Ciascun lutto lo dimostra. E avere trovato lo zero e la sua funzione per [Giuseppe] Peano significa aver trovato l'immortalità nella matematica».

– Armando Verdiglione, *La mia industria*

⁂

«Sostenutezza significa in termini temporali "presente". Certamente *non* il presente del tempo volgare, l' "ora" con i due orizzonti non essenti del passato e del futuro. Ma l' "eterno presente", *che è solo per sé*, in sé compiuto, sufficiente a se stesso. Il contrassegno di questo eterno presente è la sua *quiete*, il suo *non essere minacciato* da parte di altre forme temporali. (...) "L'uomo fatale" vive in una così fatta sostenutezza "eternamente presente"; egli prevede il futuro: vive in esso come nel presente; del pari gli è "presente" anche tutto l'esser

stato e in maniera tale da appartenergli – non al modo di un peso e colto nella decisione pronta all'*angoscia*, ma come se quello non fosse "non più". "Non più" per lui è "una parola stupida". Egli conosce l'*amor fati*».

– Oskar Becker, *Della caducità del bello e della natura avventurosa dell'artista*

⁂

«Stupore che la speranza rimanga intatta, anche se sa con certezza che non sarà esaudita, che solo l'inesauribile è reale».

– Giorgio Agamben, *Autoritratto nello studio*

⁂

«"Non crediamo in oggetti astratti. Nessuno suppone che delle entità astratte – classi, relazioni, proposizioni, ecc. – esistano nello spazio-tempo; ma noi vogliamo di più. Noi facciamo completamente a meno di essi".
È bene tuttavia precisare che spesso gli "oggetti astratti" sono suscettibili di esistere in diverse forme e di incarnarsi davvero in entità relativamente concrete. Questa circostanza dipende da almeno due ragioni distinte e difformi: l'esistenza di un calcolo automatico che si svolge nello spazio e nel tempo fisici di una macchina, e la diffusa convinzione che gli enti matematici siano come organismi vivi, in grado di dettare le concrete condizioni che ci consentono di studiarli e capirli».

«Quindi i numeri con cui si contava non erano solamente astratti ma anche reali e realizzanti. (...) Esistono rapporti tra grandezze che non sono esprimibili come rapporti tra numeri interi; esistono entità fantomatiche, come avrebbe dimostrato con il *metodo diagonale* Georg Cantor nel XIX secolo, che sfuggono a qualsiasi enumerazione. Nella matematica greca si è cercato allora di rappresentare indirettamente queste entità per mezzo di sequenze di numeri, di rapporti e di figure geometriche regolate da una legge di crescita e di decrescita. La matematica moderna si sarebbe servita di analoghe sequenze per definire i numeri irrazionali».

«Un termine chiave iniziò allora a circolare insistentemente tra i matematici, quello di *algoritmo*, che denotava non tanto una formula astratta, quanto un processo effettivo. (...) Nel calcolo numerico su grande scala l'*effettività* teorica degli algoritmi vuole diventare *efficienza* computazionale. E oggi sembra ormai chiaro che, per essere *reali*, gli stessi enti matematici costruiti con un processo di calcolo devono potersi pensare alla stregua di algoritmi efficienti. Ora l'efficienza dipende soprattutto dal modo in cui crescono la complessità computazionale e l'errore nei calcoli. In special modo l'errore dipende da *quanto velocemente crescono* i numeri nel corso del calcolo. I motivi della crescita dei numeri sono strettamente matematici e si chiariscono grazie a teoremi relativamente avanzati. Ma è superfluo notare che il motivo della crescita, in ogni suo risvolto, è stato oggetto della massima attenzione già nel pensiero antico, ed è precisamente il modo in cui la crescita delle grandezze è trattato nella geometria greca, nei calcoli vedici e nell'aritmetica mesopotamica a far capire le cause della crescita dei numeri negli algoritmi moderni. La ragione è tanto semplice quanto sorprendente: alcuni importanti *schemi computazionali* sono rimasti immutati da allora fino alle più complesse strategie di cui si avvale oggi il calcolo su larga scala.
Da che cosa derivano quegli schemi? In qualche caso, di particolare rilievo per la scienza moderna, le fonti parlano chiaro: quegli schemi derivano da una singolare combinazione di progettualità umana e di dettame divino. Nell'India vedica gli altari di Agni avevano complesse forme geometriche e dovevano poter essere ingranditi cento volte senza cambiare la loro forma, con tecniche specifiche che si ritrovano anche nella geometria greca e nel calcolo

mesopotamico. (...) Che cosa ci hanno lasciato gli dèi? La matematica deve a loro una semplice collezione di aneddoti e di leggende, oppure un lascito di autentica conoscenza? La risposta non lascia dubbi. Dai problemi posti dagli dèi provengono i cardini di un pensiero senza il quale la matematica sarebbe oggi impensabile».

– Paolo Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*

⁂

«Non *come* il mondo è, ma *che* esso sia – questo è il Mistico».

– Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

⁂

«Che la geometria venisse intesa come una facoltà metafisica dell'occhio, ecco quanto possiamo apprendere da Platone».

«Il legame di affinità è certo il più generale e il più fermo che unisce insieme le differenti parti della materia. (...) L'attrito è il vero germe della nostra memoria; (...) È la scoria più genuina del nostro sentimento: risultato di un lavorio continuo e insensibile di cui pure ignoriamo la causa, ma che è da intendersi come residuo della nostra più prolungata fermentazione. (...)
La prima proprietà del fuoco libero e la più generale e costante del nostro pensiero è quella di dilatare la forma di tutti i corpi e il confine delle parole. Ma si potrebbe spingere oltre questa affinità e dedurre non solamente che il pensiero è corpo, ma che i legami sono sottilissimi ed estremamente mobili, e devono essere le parole dure all'eccesso e dotate di una forza da superare l'aderenza di quello che possiamo chiamare il magma delle cose».

– Leonardo Sinisgalli, *Quaderno di Geometria*

⁂

«In natura quasi tutte le forme sono rugose. Hanno aspetti squisitamente irregolari e frammentati, non solo più elaborati della meravigliosa antica geometria di Euclide, ma molto più complesse. Per secoli l'idea di misurare la rugosità è stato un sogno vano. È uno dei sogni a cui ho dedicato tutta la mia ricerca scientifica.
Lasciate che mi presenti. Sono, per così dire, un guerriero [*maverick*] della scienza, e adesso sono un uomo anziano; ho scritto tanto e ho sempre avuto un pubblico eterogeneo. Così, permettetemi di raccontarvi, in quest'autobiografia, chi penso di essere e come sono arrivato a lavorare per tanti anni sulla prima teoria della rugosità. La mia ricompensa è stata vederla integrarsi in una teoria della bellezza».

– Benoît Mandelbrot, *La formula della bellezza*

⁂

«Non ogni nostro atto dipende, per fortuna, da una nostra decisione. Ma ogni nostro atto "libero" sì che ne dipende; per definizione; infatti: "liberi": proprio così si è convenuto, da secoli, di qualificare gli atti che compiamo avendolo prima deciso. Già. Rappresentarsi mentalmente una pluralità (almeno due) di nostri possibili atti futuri. Stabilire mentalmente di compiere quell'atto, e perciò di non compiere quello o quegli altri atti. Compiere l'atto. Questa semplice sequenza operativa è spesso fonte, e/o causa, di sofferenza (a volte atroce). Niente ci dice se facciamo bene a decidere così o cosà (quale che sia la nostra idea di "bene": anche la più malefica). Noi (alcuni di noi) abbiamo scarsa fiducia in noi medesimi. Temiamo: rischi, sconfitte, perdite, ferite, dolore, morte; il futuro e quel che può portarci (sappiamo per certo che prima o poi ci porterà a definitiva perdizione)».

– Giampaolo Barosso, *AAA*, vol. II

⁂

«28 giugno [1982], lunedì – Quali che siano natura e origine di quel Desiderio di Narrazione, sta di fatto che è connotato socialmente: bisogna essere almeno in due, uno che racconta, l'altro che ascolta… – Inoltre, Narratore/i e Ascoltatore/i devono essere in qualche misura socioculturalmente omogenei: si racconta tra Simili...
– Nel raccontare per iscritto invece non si racconta a nessuno; a nessuno di presente; (certo, l'ascoltatore-lettore può essere, e sovente è, sia pure poco consciamente, immaginato; ecc.; ma non è la stessa cosa)… – e c'è fiducia che Qualcuno comunque leggerà (e leggendo "ascolterà"), e che quel Qualcuno sarà un nostro Simile… be' la cosa potrà forse funzionare come nel raccontare oralmente… Occorre comunque aver Fiducia. E chi tende a non aver Fiducia, si sente Inquieto…– Da qui (ma non solo da qui), oscuri dubbi, ostacoli, infelicità… ».

– Giampaolo Barosso, *ibidem*

⁂

«Any given entity belongs simultaneously to an unlimited number of categories. Nonetheless in daily life one often has the illusion of dealing with an entity belonging to just one category. In general, our surroundings often strike us as being clear and unambiguous, as if there were just one correct, objective way to perceive them; indeed it's this illusion that allows us to live».

— Douglas Hofstadter

⁂

«Bisogna sapere che ogni cosa fa rima».

– Mauro Pellegrini

⁂

«Spogliati delle immagini, così sei pari a Dio
Ed in perfetta quiete sei per te il tuo cielo». (II, 54)

«Amiamo una cosa sola, e non sappiamo cosa sia.
Ma l'abbiamo eletta per questo, perché non la sappiamo». (I, 43)

– Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*

Carmine Mangone

FARSI FIUME, DARSI MARE

a Filippo Pretolani

Per *non* farla finita con la mancanza di giudizio
degli unici, questo è un libro *che usa* Stirner,
non un libro *su* Stirner.

Io vengo scritto dalle mie letture e leggo gli altri – il possibile altro – tutte le volte che scrivo sui diversi corpi che fanno il mondo intorno a me. La qual cosa, senza requie, mi arma contro le disarmanti scempiaggini di chi vorrebbe recintarmi dentro un'idea, una proprietà, una cultura libresca.

Un pensiero non è già un libro d'elettroni?

Spro-logos.

«Niente di più eversivo, oggi, che ricrearsi un deserto da attraversare disertando ogni carovana. Bombardare le proprie idee e creare deserto. Rimuovere le macerie del pensiero occidentale e piantare alberi per omaggiare la tabula rasa. D'altronde, vivere il flusso delle proprie idee non significa essere succubi del loro movimento, né

tanto meno dei semplici "utenti" della sopravvivenza, bensì trovare un andamento, un battito, una qualità nel proprio muoversi insieme alle altre presenze, alle altre qualità del vivente e dell'inorganico. Il flusso non è uno, ma può diventare unico. Il che non rappresenta certo una differenza sottile. – Diventare allora tanti piccoli Omero e narrare ogni possibile. Divenire libro aperto. Deframmentare la civiltà e i suoi oggetti. Sbrigliare l'unico che è sempre stato e sempre sarà in noi. Essere certi, infine, di una verità spaventosa e bellissima: laddove c'è deserto, là ci saranno ogni volta un orizzonte a perdita d'occhio e nessuna direzione imposta» (i miei diversi Io che s-parlano).

La gente respira, mangia, scopa, scrive, legge e circola senza gioia. Che la civiltà del Quaternario sia irrimediabilmente autistica?
Vi obbligheranno a linkarvi alla loro Storia senza fare storie, come tanti piccoli duchi di Blangis in castigo dietro la lavagna. Il sadismo è sempre stato cosa ben diversa dall'essere sadiani.

Lungo la deriva che è la mia vita – una deriva senz'alcun naufragio involontario – io ho raccolto gesti, sorrisi, parole.
In tutto questo, il criterio principe è sempre stata la formulazione di un'amicizia nei confronti del mondo. Scintilla fra le scintille, e più vitale della stessa idea di vita che avevo, ho sempre cercato di non farmi spaventare dalla muta di lupi che risiede nell'unicità, in ogni unicità.
Paradosso di certi movimenti inconfessabili: l'avere per amico anche l'inumano (l'immateriale) che è dentro di sé.

Va tutto bene, quando non ti fai ammazzare dal superfluo.
C'è un superfluo dei gesti, un superfluo delle parole, finanche una frammentazione del superfluo che s'insinua in tutte le altre frammentazioni. Il che implica, ne converrà anche il poeta che si ottunde in me, la necessità di una potatura.
Sfrondato il superfluo, perché di questo si tratta, non avremo necessariamente una diminuzione di senso, bensì un aumento di potenza dell'enunciato e della sua deriva. O, più esattamente, una condensazione ad ogni picco di senso, ad ogni colpo d'ascia.

Abbiamo avuto potatori inestimabili tra i letterati: l'Artaud manicomiale lo era, o il Rimbaud mercante in Africa, o il Péret miliziano nell'anarchica Columna Durruti.
Ad ogni colpo d'ascia, un'illusione viene giù, e noi ci accasiamo nel gesto e nelle parole che ricordano il gesto. Ma ricordiamoci che la casa non è mai data solo dal tetto o dalle fondamenta. La casa è data quasi esclusivamente dal possesso della soglia.

Parlo di possesso della soglia, non di proprietà. Come dire: la differenza tra il cavalcare un cavallo e il tenerlo chiuso nella stalla.

Anche le zampe dei libri si atrofizzano.

Abbandonare la gravità dell'opera alle contraddizioni dei ruoli e all'archeologia della cultura. Praticare l'intensità; abbattere i microfascismi e le demo(teo)crazie che mantengono il sapere dentro il disastro delle strutture; scrivere come surfisti.

L'intensità è il possesso dell'onda, dell'*adiacenza* tra onda e onda. Non la proprietà, non il governo di una nave.

L'unità si sbriciola, i numeri si sparpagliano. Meno di un volume, più di una superficie.
L'immateriale non è il contrario del materiale, né una semplice eco. Qui non ci sono clessidre da rovesciare. L'immateriale è la qualità della voce che non si costringe dentro i calcoli.

Rilassante lettura? Ma la lettura per me è come un prolasso della mente! È un'esperienza, un tracciamento della presenza!

La ricerca di un'invarianza nella molteplicità del mondo è il carat-

tere dell'unicità, la qualità dell'esperienza. I cuori brillanti hanno emorragie di senso, no?
L'ho già scritto altrove: *farsi fiume, darsi mare*. Lo scrivere sull'acqua è gesto mirabile, irrecuperabile.
Gli umani passano dall'acqua delle profondità alla luce dell'evidenza. La nascita è questo. Anche la nascita dell'opera, di qualsiasi opera.
E se potesse esistere un processo inverso? Se potessimo scongiurare la morte (la foce) reintegrando le fonti dentro l'*unicità qualunque* di un flusso?
La nascita è la *pubblicazione* di un corpo organizzato, di un dispositivo organico e funzionale. Trame di potere s'insinuano già nel piccolo cabotaggio del respiro. Abbiamo vidimato la presenza in ogni segno. Abbiamo confuso l'impressione con la stampa. Puerile ricordo di tuffatori arcaici che timbrano l'acqua.

Siamo pubblico o pubblicani?

Pensiamo alla figura dell'editore commerciale, a questo fabbricante seriale di impressioni… Il suo orizzonte rimane una gestione autoritaria dei segni – una valorizzazione tendenziale, incessante e quasi automatica di tutti i segni di pubblico dominio, ma sempre riportata ad un oggetto, ad una contenibilità dei segni stessi dentro il libro.

Non ho mai capito perché dovrei pensare, dentro una precisa scatola, sempre le stesse parole.
Catalogare è noioso, se non rimane aperto alla violenza su ogni registro. Si tiene al traino del tempo lineare, agganciato da secoli all'*ora et labora*; chiuso, rispettoso dei punti, disperatamente ancorato ad una rilegatura.

Forse il problema reale è questa confusione tra reale, virtuale, attuale. Forse bisogna inventarsi un nuovo concetto, un nuovo errore.

Un errore operativo e stupendo.

Parlando di 'rilegature', sfociamo necessariamente in questioni teologiche. Il *rilegare*, come pure il conseguente catalogare, è sempre il prodromo di una qualche forma di adorazione o, peggio, di qualche fideismo più o meno manifesto. Solo i chierici legano, conservano, inventariano. Gli spiriti 'peccaminosi' invece dissipano, anche quando legano o si legano.
Colui che rilega combatte invariabilmente contro le ingovernabili manifestazioni dell'*oscenità*. Chi cataloga non fa che ricondurre dentro un logico e robusto contenitore (una *scena* determinata d'autorità) tutto quel che può essere valorizzato proficuamente.
La creatività a briglia sciolta è sempre oscena, arbitraria. Luogo comune dell'anarchia. Il resto è solo fabbricazione di prodotti per la cura palliativa della mente.

– A poco a poco abbandonai l'idealismo e giunsi a cercare l'idea in ogni flusso. Il presente doveva morire per rinascere pubblicità del vivente in ogni presenza.

Bisogna farla finita anche con la dialettica della negatività. Il principio motore non esiste. La macchina è senza conducente. La realtà non è un'unità. Esiste rilegatura solo nella rappresentazione. La realtà è morta. La rilegatura è la morte. Resistono solo le contraddizioni e la gioia di sormontarle. Voi siete vivi.

Il concetto di *pubblicità* concerne la tappe della realtà, della verità, nonché dei loro residui e surrogati. Esso porta in sé, come una piena sempre in divenire, ciò che resta della presenza agente sotto le sue apparenze valorizzate. Il che, in altre parole, significa che va compreso, analizzato e trasmutato il ritornello ossessivo dello spettacolo capitalista, ossia: il bisogno di praticare la pubblicità per praticare l'umanità.

Dove l'idea della pubblicità ha smaterializzato anche la *res pubblica*, il

rendere pubblico parti del mondo diventa una restrizione sia del vero, sia del falso, e tutto questo in una sfuggente ma palese indistinzione che annichilisce la presenza del vivente sotto la cappa di una insensata e perenne attualità.

All'interno delle nostre conversazioni – delle nostre 'chiacchiere' – si palesa la progressiva sparizione dei luoghi comuni della *sovranità*, a beneficio di mutevoli addensamenti della stessa intorno a nodi della rete che non possiamo verificare.
Per cui, non essendo padroni dei nostri segni e delle relazioni che essi intessono, siamo come tanti liberti che credono stupidamente a una mitica identità di forma e sostanza all'interno delle rappresentazioni simboliche del potere.

E qui mi viene in mente il 'tolemaico' di Gottfried Benn… Figura senza volto e che, in un mondo dove tutto gira intorno a tutto, diviene vettore della presenza e amico dell'unicità in divenire.

«Io non so raccontare. Ma ho sempre fatto storie.», C.M., *Così perdutamente umani*, 2010.

La crisi riguarda tutti i contenitori. Ed è originata, a livello simbolico, dalla frammentazione dei sistemi di pensiero.
Si frammenta per governare meglio. Ma il governo della frammentazione conduce inesorabilmente ad un controllo frammentario, spettrale. Microfascismo in ogni segno valorizzato.

Su scala generale, è il fare opera ad essere in crisi. Non la scrittura. La scrittura si adatta ad ogni supporto. L'opera, no. L'opera si pone uno scopo. E il rigore dei fini può accogliere solo mezzi rigorosi.

Si fa un gran baccano intorno alla giustezza di questa o quella cornice. Intanto, quasi nessuno nota la pochezza del contenuto. La chiacchiera invade, si autogiustifica.

La lettura è nata prima della scrittura. Si legge anche una pietra, un odore. La lettura non ha bisogno della Storia, si accontenta dei percetti. La scrittura, invece, è catturata dentro la Storia, il dominio, i concetti. La pubblicità stessa nasce con il tracciamento e la gestione autoritaria dei segni. Ma la scrittura non è una serva predestinata del potere, soprattutto quando riesce a riverberare e a rendere *toccante* la potenza dell'umano che si ripensa gioiosamente e senza posa.
Al contrario, il libro, come oggetto materiale, appartiene ai tentativi di rilegare e *padroneggiare* i saperi dentro un'idea sostanzialmente unilaterale della loro trasmissione.

Non credo che ci siano troppi scrittori. Credo invece che ci siano troppi scrittori alla ricerca di un editore.

«La poésie doit être faite par tous. Non par un.», auspicava il caro Isidore Ducasse uscito malconcio dalla stesura di *Maldoror*.
Purtroppo, la sua formula, volgarizzata da surrealisti e situazionisti, è stata intesa in senso democratico, non in senso anarchico.
Da ciascuno secondo la sua creatività, non può significare (io semplifico) a ciascuno secondo la sua confusione po-etica.
Non si possono più tollerare i rivendicatori dozzinali di pubblicità. La piccola infamia dei sedicenti poeti è il loro credere nella necessità d'un editore. Così facendo, non s'avvedono di quanto il mondo sia diventato improvvisamente aperto e disponibile nei confronti della bellezza esiliata nei libri.
Intendiamoci: qui per 'poesia' non implico banalmente il genere letterario che si chiama tale (e che io chiamerei più propriamente *logosofia*), bensì la qualità di ciò che non è riducibile dentro gli schemi della valorizzazione e che ci lancerebbe ben oltre il possibile.
In fondo, abbiamo sormontato il Ducasse delle *Poésies* da un bel pezzo, con buona pace di Breton e Debord.

Il libro deve farsi libro aperto. Il punto finale non ha alcun senso.

Rimodellare gesti, frasi, 'corpi senza organi'. Fare corpo con ogni libro che è nella testa, nonché fare libro di ogni corpo che si muove al mondo.

McLuhan non ha tenuto conto degli elementi primordiali. È ancora 'troppo umano' e razionalista, quando vede dei nessi tra ruota, bicicletta ed aeroplano. La ruota non è umana, è cosmica. Basti pensare alla forma tendenziale dei corpi celesti e ai loro movimenti (ad esclusione del buco nero: il buco nero è l'impossibile, è la morte della morte). La ruota è piuttosto un accrescimento delle gambe, non un ponte verso il cielo. Per quanto riguarda la bicicletta applicata alle ali, per restare ai primi tentativi umani di volo con gravi più pesanti dell'aria, si è trattato solo di un modo dozzinale (ma decisamente creativo) per colmare il nostro mancare di una *portanza* simile a quella degli uccelli.

Ecco. Occorre studiare la portanza di cui è privo il sapere. Il libro è stato soltanto la bicicletta della cultura borghese. Ora si tratta di escogitare i jet o le navicelle spaziali per le connessioni onnilaterali del futuro. Oppure, in alternativa, per tutti i novelli alchimisti, bisogna scavare le caverne del Quaternario dove verranno composti i ritornelli gioiosi del flusso.

Marx aveva già parlato di 'uomo onnilaterale', 'polivalente', infine liberato dalla divisione del lavoro, ecc.
Ironia della sorte, lo aveva fatto proprio in quell'*Ideologia tedesca* dove, insieme al fido Engels, si era impegnato a smantellare criticamente quel pensatore insensato (e insensibile?) che risponde allo pseudonimo di Max Stirner.
Avesse assunto, il buon Marx, l'unicità del singolo di cui parlava Stirner all'interno del proprio comunismo, sfrondandola ovviamente di tutto il nominalismo del *Der Einzige*, ci avrebbe risparmiato buona parte degli orrori della civiltà novecentesca, nonché la lotta che ci toccherà intraprendere contro il retro-stalinismo

messianico che pervade sempre più le reti tecnocratiche e i loro chierici cibernetici.

«Una rete sociale è essenzialmente una *macchina di relazioni* – in altre parole, una trappola per forme di vita – che atomizza e dissemina la socialità storicamente determinata (ossia quella particolare mancanza di qualità dei rapporti sociali) in una virtualizzazione sempre più spinta della vita di relazione. Ogni struttura a forma di rete – lo stesso concetto di rete – è *un dispositivo di cattura o collegamento che accumula relazioni* (ossia innerva, 'irretisce') senza per questo costruire necessariamente un'associazione reale tra i suoi elementi costitutivi – al di fuori, beninteso, del loro collegamento oggettivato, disincarnato.», C. M., *La qualità dell'ingovernabile*, 2011.

Gli Stukas nazisti potevano già essere nei tentativi pionieristici dei fratelli Wright?

Io ritengo che spazi web come Facebook, Twitter, Instagram – e le loro future evoluzioni – siano la più grande forma di *scritturazione* del mondo noto: editori più o meno consapevoli della megamacchina; valorizzatori del superfluo; sperimentazioni di un luogo concentrazionario del senso.
In questo, sono assolutamente consustanziali alla virtualizzazione tendenziale del saper vivere che è funzionale alla profittevole e incontrollabile circolazione del valore.

Parlare di 'comunicazione sconfinata' implica un assoggettamento ad una nuova idea di infinito. Nuova rilegatura. Nuovi santuari.
Infinito, eternità: idee da spazzar via insieme alla concezione del tempo lineare. Azzardiamo piuttosto l'impossibile. Dio è stato possibile. Noi vogliamo essere 'impossibili'. Diamoci, in questo, una regola e una seduzione che spazzino via ogni Legge.
Il gioco implica delle regole. Il carcere presuppone una legge.

Il valore che diamo alla scrittura – al libro, all'opera – diventa denaro (equivalente generale in ambito culturale), mentre l'oggetto che lo racchiude si fa merce.

L'ubiquità non esiste. Neanche Dio è ubiquo. Se tu non pensi Dio, Dio non esiste, checché ne dicano gli apologeti di ogni fideismo teologico o cibernetico.
Nelle reti sociali o socializzate, esiste un'impossibilità sempre a portata di mano *idealmente*, che è però cosa ben diversa dall'avere la capacità e la creatività per andare *realmente* oltre il possibile.

Inventare connessioni attiene l'impossibile e la festa. Oltre la valorizzazione: le prossime albe.

Istantaneo è il bruciore che sento ai nervi, quando la tensione del vivere mi stringe in un angolo incitandomi ad azzannare il destino.

Perché la pubblicità? Voglio dire... che senso hanno queste parole e la parola in genere?

Il digitale presuppone la morte dell'originale. Tutto è duplicazione, almeno in potenza. Mera questione da giuristi?

La morte dell'identità e quella dell'originale vanno di pari passo. Io spero solo che queste morti conducano alla nascita di nuove unicità di gruppo, perché l'alternativa che va delineandosi è la diffusione mercantile di molteplici microfascismi ad ogni strato.

Il concetto di *open* (come in *open content*, *open source* e simili) non significa certo spalancare un intero mondo. Al contrario. Molto spesso ci si limita ad aerare i locali prima di soggiornarvi.

Perché inventare nuovi contenitori o strutture, quando possiamo inventare nuovi flussi?

Ripensare la gratuità, in tutte le sue accezioni. Ogni movimento può essere utile. L'essenziale rimane il *per chi*, il *per cosa* dell'esperienza immediata.

La presenza dei non-lettori. Come la presenza dei non-scrittori. Questioni affascinanti.

Avete mai scritto sui muri della città? Conoscete quella particolare sensazione di sconfinamento o di reintegro nei luoghi?
Scrivere sull'acqua degli occhi che s'incrociano casualmente...

Voglio un'editoria pirata sui muri della città. Il digitale è l'ennesimo *cul-de-sac*. Lo uso, certo, ma intanto mi premunisco contro l'eventualità che mi stacchino la spina.

Io posso leggere anche senza leggere nessuna parola scritta. Io posso leggere toccando, annusando l'Altro. Ogni animale sa farlo.

Il romanzo è forse una perversione della narrazione? Un rinchiudere in fabbrica o in famiglia gli elementi epici che facevano le storie?

Un evento apparentemente positivo degli ultimi anni: l'abbattimento tendenziale dei ruoli nell'industria culturale. Peccato che sia funzionale alla razionalizzazione della stessa. Precariato, dequalificazione, dematerializzazione del saper fare, ecc. C'è poco da giubilare.

Nascono nuove paure, nuovi miti. *I Grandi Trasparenti* di cui blaterava Breton. 'Scie chimiche' dentro il cielo vuoto dell'epoca.

L'impermanenza dei segni, nei flussi digitali, è tutta da giocare, ma solo se contribuisce ad una nuova costruzione collettiva fondata sull'immaterialità e sulla trasmissione anarchica e gratuita dei saperi fondamentali. Il che significa anche riacquisire tutti quei saperi

accantonati nella foga del progressismo perché non risultavano profittevoli al sistema di dominio. Ibridare amigdale, ruota, silicio. *Nel Paleolitico che saremo*.

«L'identità – questa corazza rigida, innaturale, questa maschera sociale – serve a collocarci all'interno delle *matematiche* ligie al sistema (segnatura del tempo, bilanci economici, conta dei voti elettorali, raccolta dei balzelli, statistiche a tutto spiano, teorie della comunicazione), serve cioè a ridurci dentro uno schema funzionale che impiega, di volta in volta, un brandello della nostra identità reale lasciandola sempre manchevole, sempre incompleta, continuamente esposta ad ulteriori frammentazioni e in perenne lotta con le altre identità ugualmente mutile, contro le quali cozza ogni giorno per procacciarsi un pezzo di sé avallando l'uniformità indotta su scala sociale da questa sorta di *guerra civile morbida*. (...) Eppure, se l'identità modera gli elementi di unicità del vivente costringendoli all'interno di standard relazionali più o meno rigidi, l'anonimità può presentare, in alcune situazioni, una qualità insospettata, soprattutto se lascia libero corso alle pulsioni gioiose e libertarie dell'uomo. (...) La sovranità anonima (ma non incognita), rigorosa (ma non rigida), fa a meno di un volto delineato perché possiede in potenza tutti i volti possibili dell'unicità, della qualità. L'imbarazzo che ha spesso il potere nell'affrontare il *senza-volto*, e nell'infliggergli un'identità, per quanto di massa o precaria, la dice lunga sulle possibilità tutte da inventare di una libertà senza padroni e senza identità.», C. M., *La qualità dell'ingovernabile*, 2011.

La 'pittura industriale' del situazionista italiano Pinot Gallizio è stata venduta nelle gallerie d'arte né più né meno delle altre opere prodotte dall'estetica borghese, così come si vende Banksy, la mail art, l'orinale rovesciato di Duchamp o qualsiasi altra opera immessa nel circuito di valorizzazione.
La valorizzazione è la nutrice di tutti i codici moderni. Nessuna macchina grafico-testuale ne è immune. Eufeme produce ormai solo un latte avvelenato.

Continuo a chiedermi: per quale lettore e per quale tensione pubblicare? Tutte le altre questioni sono secondarie, benché nient'affatto futili o marginali.

– Lo scriba si avvicinò al fiume e gettò il suo stilo nell'acqua. D'ora in avanti avrebbe scommesso sul movimento. Senza scrittura, si sarebbe voluto improvvisamente sospeso.

Ebbene, sì! Facciamo che il mondo diventi un enorme spazio di *pubblicazione* per tutti. Ma che sia lavagna tutto il mondo, non soltanto la sua virtualità. Che tutti si facciano dunque ricombinatori di copie, ma che la copia sia solo un canovaccio per un'azione ogni volta diversamente copiata!

La poesia sarà collettiva e con capacità di auto-ricombinamento o non sarà che la solita lagna.

Non è mai troppo presto per vivere la propria unicità nel flusso degli eventi.

Leggendo l'inscrivibile, ci si chiama fuori dal Libro.

Al gioco degli scacchi, preferire il nascondino. Perché l'occultamento progressivo delle identità prepara l'unicità futura dei flussi comuni, l'avvento 'inconfessabile' di ciò che io chiamo com-unicità.

2012-2017

GWYNPLAINE

RED

1 Emilio Lussu, *Teoria dell'insurrezione*
2 Antonio Gramsci, *Scritti rivoluzionari*
3 Errico Malatesta, *Dialoghi sull'anarchia*
4 Jack London, *Guerra di classe. Il sogno di Debs*
5 Joyce Lussu, *Padre padrone padreterno*
6 Lenin, *L'arte dell'insurrezione*
7 Emile Henry, *Aforismi di un terrorista*
8 Furio Sbarnemi (Bruno Misefari), *Diario di un disertore*
9 Giuseppe Mazzini, *Dell'unità italiana e altri scritti politici*
10 Lenin, *Tutto il potere ai Soviet*
11 Joyce Lussu, *Il libro delle streghe*
12 Carlos Marighella, *Piccolo manuale di guerriglia urbana*
13 Carlo Pisacane, *Saggio sulla rivoluzione*
14 Anatole France, *Sulla pietra bianca*
15 Joyce Lussu, *L'uomo che voleva nascere donna*
16 Joyce Lussu, *Un'eretica del nostro tempo*
17 Victor Serge, *Quello che ogni rivoluzionario deve sapere sulla repressione*
18 Giuseppe Rensi, *Contro il lavoro*
19 Raoul Vaneigem, *Banalità di base*
20 Oscar Wilde, *L'anima dell'uomo nella società socialista*
21 Pëtr A. Kropotkin, *L'anarchia*
22 Ratgeb (Vaneigem), *Dallo sciopero selvaggio all'autogestione generalizzata*
23 Joyce Lussu (a cura di), *L'idea degli antenati. Poesia del Black Power*
24 Cafiero, Malatesta, Gori, Fabbri, *W L'anarchia!*
25 Mao Tse-tung, *Ribellarsi è giusto!*
26 Pouget, Comontismo e altri, *Sabotaggio mon amour*
27 Marx-Engels-Lenin-Stalin, *La guerra partigiana vista dai classici del marxismo-leninismo*
28 Joyce Lussu, *L'acqua del 2000*
29 Ho Chi Minh, *Diario dal carcere*
30 Armando Borghi, *Mezzo secolo di anarchia* (1898-1945)
31 Emmanuel Joseph Sieyès, *Che cosa è il Terzo Stato?*
32 *Ulrike Meinhof. Una vita per la rivoluzione*

CRISALIDE

1 Fulvio Tramontano, *L'innocenza di Gabo Stark*
2 Claudia Gentili, *Ballata Beirut*
3 Angelica Paolorossi, *Non mi basteranno due occhi per piangere*
4 Marco Benedettelli, *La regina non è blu*
5 Maria Grazia Maiorino, *L'America dei fari*
6 Fabio Noio, *Il pauperista*
7 Antonietta Langiu, *Sa contra. Racconti sardi*
8 Maria Grazia Maiorino, *Angeli a Sarajevo*

DEA

1 Frédéric Brun, *Perla*
2 Sophie Maurer, *Asthmes*

FUORICOLLANA

Maria Paola Sacchetti, *Italiano per stranieri*
Massimo Schiavoni, *Performativi. Per uno sguardo scenico contemporaneo.*
Carmine Mangone, *La qualità dell'ingovernabile*
Giulia Bausano - Emilio Quadrelli, *Per Lenin*
Paolo Cassetta - Emilio Quadrelli, *Noi saremo tutto*
Manuale di autodifesa politico-legale del militante
Valerio Cuccaroni, *L'Arcatana. Viaggio nelle Marche creative under 35*
Giovanni Lanza, *Colonialista a me?*
Carmine Mangone, *Quest'amante che si chiama verità. Microinsurrezioni*

Autori vari, *Una Settimana Rossa* (graphic novel)
Giulia Bausano - Emilio Quadrelli, *Classe partito guerra*
A. Pertosa - L. Santoni, *Maledetta la Repubblica fondata sul lavoro*
Carmine Mangone, *Il gatto e la sua proprietà*

ARGO (collana diretta da Valerio Cuccaroni)

1 Autori vari, *L'Italia a pezzi. Antologia dei poeti italiani in dialetto e in altre lingue minoritarie tra Novecento e Duemila*
2 *Argo - Annuario 2015. Poesia del nostro tempo*
3 *Argo - Annuario 2016. Poesia del nostro tempo*

TEOREMA

1 Angelo Monaldi, *Francescani nel Conero*

finito di stampare nel mese di novembre 2017
presso Digital Team – Fano (PU)
per conto di Gwynplaine edizioni